

УЧЕБНЫЙ КОМИТЕТ ПРИ СВ. СИНОДЕ  
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ  
МОСКОВСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ И СЕМИНАРИЯ



# БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК

ИЗДАВАЕМЫЙ

Московской Духовной Академией  
и Семинарией

№ 7

2008



СЕРГИЕВ ПОСАД  
2008

Издание осуществлено при содействии  
Киккского монастыря (о. Кипр)  
и фонда «Русское культурное наследие» (Женева, Швейцария)

Главный редактор  
*архиепископ Верейский Евгений,*  
*ректор МДАиС*

Редколлегия:  
*К. Е. Скурат,*  
*архимандрит Макарий (Веретенников),*  
*архимандрит Платон (Игумнов),*  
*игумен Дионисий (Шленов),* заместитель  
главного редактора,  
*протоиерей Валентин Асмус,*  
*протоиерей Леонид Грилихес,*  
*протоиерей Павел Великанов,*  
*священник Владимир Шмальный,*  
*Ю. А. Шичалин*

Научный редактор  
*В. Л. Шленов*

ISBN 978-5-87245-144-0

© Московская духовная академия, 2008  
© Учебный Комитет Русской  
Православной Церкви, 2008

## СОДЕРЖАНИЕ

Список сокращений 11

### ОТДЕЛ I. ТВОРЕНИЯ СВ. ОТЦОВ В РУССКОМ ПЕРЕВОДЕ

*Свт. Кирилл Александрийский. Две гомилии на Сретение из «Толкования на Евангелие от Луки» (Перевод с древнегреческого, вступительная статья и примечания иером. Феодора (Юлаева))* 17

*Прп. Никита Стифат. Первое обличительное слово против армян (Публикация греческого текста, перевод, вступительная статья и примечания игумена Дионисия (Шленова), публикация грузинского текста М. А. Равава)* 39

*Прп. Никодим Святогорец. Слово о молитве: вступление к «Сокращению Псалмов пророка и царя Давида» (Перевод с древнегреческого и вступительная статья иером. Леонтия (Козлова))* 105

### ОТДЕЛ II. ИССЛЕДОВАНИЯ, СТАТЬИ И ПУБЛИКАЦИИ

*Прот. Леонид Грилихес. Аллитерация: к вопросу о критериях семитской реконструкции Евангелий* 129

*Жан-Клод Ларше. Исторические основания антихалкидонизма и монофизитства Армянской церкви (V—VIII вв.) (Перевод с французского С. С. Кима)* 144

*Архим. Макарий. Митрополит Макарий и прп. Максим Грек* 200

СОДЕРЖАНИЕ

- В. Л. Шленов. К духовному пути  
Василия Осиповича Ключевского 221

ОТДЕЛ III. ДОКЛАДЫ, СЛОВА, ПРОПОВЕДИ И РЕЧИ.  
АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ

- Евгений, архиепископ Верейский. Деятельность  
Учебного комитета Русской Православной Церкви и  
перспективы развития системы духовного образования  
(Доклад на Архиерейском соборе  
Русской Православной Церкви,  
произнесенный 25 июня 2008 г.) 261

- Архим. Ефрем, Настоятель монастыря Ватопед.  
Преподобный Максим Грек как ватопедский монах  
(Речь, сказанная в Актовом зале Московской  
духовной академии 5 октября 2006 г.) 282

- Иером. Дионисий (Шленов). Проповедь в день памяти  
священномученика Дионисия Ареопагита 298

*Из архивных материалов*

- Из наследия выпускника МДА иеромонаха  
(впоследствии единоверческого епископа)  
Павла (Волкова)  
(Вступительная статья, публикация текста и  
примечания игум. Андроника (Трубачева)  
и В. Л. Шленова) 305

I. Московская духовная академия с 1 сентября 1912 года  
по 15 августа 1917 года

II. Письма священнику Павлу Флоренскому.  
1916—1927 гг.

*Памяти усопших*

- Игумен Николай (Калинин) († 21 марта 2007 г.) 392

СОДЕРЖАНИЕ

ОТДЕЛ IV. КРИТИКА, РЕЦЕНЗИИ, ЗАМЕТКИ,  
БИБЛИОГРАФИЯ ПО БОГОСЛОВСКИМ НАУКАМ

<i>А. Г. Бондач.</i> Библиографический указатель к «Деяниям Вселенских соборов». Часть 1. Соборы I—III	401
<i>Ю. А. Шичалин.</i> О смысле фразеологизма ἐν ἀνθ' ἐνὸς	437

ОТДЕЛ V. ХРОНИКА И ОТЧЕТЫ

Хроника научной жизни Академии и Семинарии за 2004/2005 учебный год	445
Отчет о жизни Академии и Семинарии за 2004/2005 учебный год	567

## CONTENTS

A List of Abbreviations	11
-------------------------	----

### SECTION I. ST FATHERS' WORKS IN THE RUSSIAN TRANSLATION

<i>St Cyril of Alexandria. Two Homilies on the Presentation of Christ in the Temple from «The Exegesis on the Gospel according to St Luke» (A translation from the Ancient Greek language, introduction and notes by Fr Theodore (Yulaev))</i>	17
<i>St Nicetas Stethatos. The First Polemical Treatise against the Armenians (A publication of the original Ancient Greek text, translation from the Ancient Greek language, introduction and notes by Fr Dionysius (Shlenov); a publication of the Georgian text by M. A. Rapava)</i>	39
<i>St Nicodemus of the Holy Mount. A Sermon on the Prayer: an Introduction to "The Abridged Psalms by the Prophet and King David" (A translation from the Ancient Greek language and introduction by Fr Leontius (Kozlov))</i>	105

### SECTION II. RESEARCHES, ARTICLES AND PUBLICATIONS

<i>Fr Leonid Grilikhes. Alliteration: to the Question Concerning the Criteria of the Semitic Reconstruction of the Gospels</i>	129
<i>Jean-Claude Larchet. The Historical Grounds of the Anti-Chalcedon and Monophysite Attitude of the Armenian Church (V—VIII cc.) (A translation from French by S. S. Kim)</i>	144

CONTENTS

- Archimandrite Macarius*. Metropolitan Macarius  
and St Maxim the Greek 200
- V. L. Shlenov*. A Sketch of the Spiritual Path  
of Basil Osipovich Kluchevisky 221

SECTION III. REPORTS, SERMONS, HOMILIES AND  
SPEECHES, HISTORICAL RECORDS

- Eugene, the Archbishop of Vereya*. The Activities  
of the Educational Committee  
of the Russian Orthodox Church  
and the Perspectives of the Development  
of the Spiritual Education System  
(*A Report at the Hierarchical Council  
of the Russian Orthodox Church  
delivered on June 25, 2008*). 261
- Archimandrite Ephraim, the Father Superior  
of the Vatoped Monastery*. St Maxim the Greek  
as a Vatoped Monk (*A speech made  
in the Assembly Hall of the Moscow  
Theological Academy on October 5, 2006*) 282
- Fr Dionysius (Shlenov)*. A Homily  
on the Commemoration Day  
of the Holy Martyr Dionysius the Areopagite 298

*Historical Records*

- Excerpts from the Heritage of the Monk-Priest Paul (Volkov),  
a Graduate from the Moscow Theological Academy  
(later a Bishop of the One Faith Movement  
within Russia's Old Believers)  
(*The introduction, publication and notes  
by Fr Andronicus (Trubachev)  
and V. L. Shlenov*) 305

CONTENTS

I. The Moscow Theological Academy from September 1, 1912,  
till August 15, 1917

II. Letters written to the Priest Paul Florensky within the Period  
of 1916—1927

*In Commemoration of the Deceased*

Hegumen Nicholas (Kalinin) († 21 March, 2007) 392

SECTION IV. CRITICISM, REVIEWS, NOTES,  
BIBLIOGRAPHY ON THE THEOLOGICAL STUDIES

A. G. *Bondach*. A Bibliographical Index of “The Acts of the  
Oecumenical Councils”. Part 1. Councils I—III 401

Yu. A. *Shichalin*. On the Meaning of the Phrase  
ἐν ἀνθ' ἐνός 437

SECTION V. A DETAILED CHRONICLE  
OF EVENTS AND REPORTS

A Chronicle of Theological Studies in the Academy and  
Seminary in 2004/2005 445

A Report on the Activities in the Academy and Seminary in  
2004/2005 567

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АО	Альфа и Омега. Ученые записки Общества для распространения Священного Писания в России. М., 1994—.
БВ	Богословский вестник. СПб., 1892—1918; Н. с. 1 (1993)—.
ВРХД	Вестник Русского [Студенческого] Христианского Движения. Слово «Студенческого» исключено из назв. начиная с № 112/113, 1974. Париж, 1925—.
ЖМНП	Журнал Министерства Народного Просвещения. СПб., 1834—1905. Новая серия. 1906—1916.
ЖМП	Журнал Московской Патриархии. М., 1943—.
ППС	Православный палестинский сборник. СПб., 1881—1916. Вып. 1—62; Палестинский сборник. 1954—1993. Вып. 1 (63)—32 (95); Православный палестинский сборник. 1998—. Вып. 96 (33)—.
ТКДА	Труды Императорской Киевской духовной академии. Киев, 1860—1917. Ежеквартально, в 1861—1917 ежемесячно. В 1997 г. изд. возобновлено с неопред. периодичностью и с исключением из назв. слова «Императорской».
ТОДРА	Труды отдела древнерусской литературы Института русской литературы АН СССР (Пушкинский дом). Сборники. Ленинград — СПб., 1934—. 1—52. Ежегодно, с отд. Отклонениями.
ТСО	Творения святых отцов в русском переводе. М., 1843—1864, 1871, 1872, 1880—1891, 1893—1917. Т. 1—69.
ХВ	Христианский Восток. СПб., 1912—.
ХЧ	Христианское чтение. СПб., 1821—1917; 1991—.
АСО	Acta Conciliorum Oecumenicorum / Iussu atque mandato Societatis Scientiarum Argentoratensis edenda, instituit E. Schwartz, continuavit J. Straub. Strassburg; B.; Leipzig, 1914—1974. Т. 1—4 (27 partes).
BSI	Byzantinoslavica. Т. 6. 1935—1936.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- CPG Clavis Patrum Graecorum. Vol. 1—4 / Cura et studio *M. Geerard*. Turnhout: Brepols, 1983, 1974, 1979, 1980; Vol. 5 / Cura et studio *M. Geerard* et *F. Glorie*. Turnhout: Brepols, 1987; Vol. IIIa (addenda vol. III) / Parata a *J. Noret*. Turnhout: Brepols, 2003.
- DHGE Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques. Paris, 1912—.
- DThC Dictionnaire de théologie catholique / Éd. *A. Vacant*, *E. Mangenot*, *É. Amann*. Vol. 1—15. Paris, 1903—1950. Tables générales. 1—3. Paris, 1951—1967. *B. Loth*, *A. Michel*. Dictionnaire de théologie catholique: tables générales. Letouzey et Ané. 1970. 256.
- EEThSTh Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Ἀριστοτελείου Πανεπιστημίου τῆς Θεσσαλονίκης. Θεσσαλονίκη, 1953—.
- EkkIAI Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια. Κωνσταντινούπολις, 1880—.
- GOTR The Greek Orthodox Theological Review. Brookline, Mass., 1954/1955 —.
- GP Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς. Θεσσαλονίκη, 1917—.
- HA Handes Amsorea. 1903—.
- JTS Journal of Theological Studies. London (1900—1905); Oxford (1905—). 1 (1899/1900) — 50 (1949); NS 1 (1950) —.
- LSJ *Liddell H. G.*, *Scott R.* A Greek-English Lexicon, revised by *Jones H. S.* 1940 with a Supplement 1968. Oxford, impression 1994.
- Maked Μακεδονικά. Θεσσαλονίκη, 1940—.
- MO Le Messenger orthodoxe. Paris, 1958—.
- Muséon Le Muséon: Revue d'études orientales (Tijdschrift voor oriëntalisme). Louvain-La-Neuve; Louvain: 1 (1882) — 15 (1896), NS 1 — 19 (1900) — 14/15 — 33 (1913/14); 3. Ser. 1—33 (1915/1916); 34 (1921)—.

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

OrC	Oriens christianus: Hefte für die Kunde des christlichen Orients. Leipzig. 1 (1901) — 8 (1908 [1911]); NS 1 — [9.] (1911) — 12/14 — [20/22] (1922/24 [1925]); 3. Ser. 1 — 23 (1926/27) — 14 — 36 (1939 [1939/1941]); 4. Ser. Wiesbaden. 1 — 37 (1953) — 29 — 65 (1981); 66 (1982) —.
PG	Patrologiae cursus completus / Accurante J.-P. Migne. Series graeca. Parisiis, 1857—1866. Т. 1—161.
REAr	Revue des études arméniennes. Paris, 1920 —.
RHE	Revue d'histoire ecclésiastique. Louvain-la-Neuve, 1900 —.
SC	Sources Chrétiennes. Paris, 1940 —. Кн. серия.
TLG	Thesaurus Linguae Graecae E (CD).
TRE	Theologische Realenzyklopadie. Berlin-New York, 1977 —.

### Условные обозначения

- + добавляет
- < опускает
- ≈ соответствует
- ~ в чтении два указанных слова переставлены



ОТДЕЛ I

ТВОРЕНИЯ СВ. ОЦОВ В РУССКОМ  
ПЕРЕВОДЕ



СВТ. КИРИЛЛ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ

ДВЕ ГОМИЛИИ НА СРЕТЕНИЕ ИЗ  
«ТОЛКОВАНИЯ НА ЕВАНГЕЛИЕ ОТ ЛУКИ»

«Беседа на Сретение Господа нашего Иисуса Христа»<sup>1</sup> была впервые опубликована в 1638 г. Ж. Обером в пятом томе собрания творений свт. Кирилла Александрийского среди «различных гомилий» (*homiliae diversae*), откуда перепечатана в греческой патрологии Ж.-П. Миня. Хотя в той рукописи, на которую опирался ее первый издатель, «Беседа» представлена как отдельная проповедь<sup>2</sup>, она является частью другого значительно более пространного сочинения александрийского святителя — «Толкования на Евангелие от Луки»<sup>3</sup>.

Это толкование сохранилось как на греческом языке (преимущественно в катенах), так и в сирийском переводе. Самую обширную часть греческих катен на Евангелие от Луки составляют отрывки (схолии), надписанные именем свт. Кирилла<sup>4</sup>. Они были собраны и опубликованы знаменитым библиотекарем Ватиканской библиотеки А. Май в двух последовавших одно за другим изданиях (1838 и 1844 г.)<sup>5</sup>. Издатель воспроизвел все надписанные именем свт. Кирилла фрагменты без какой-либо критической оценки того, действительно ли все они объясняют стихи именно из Евангелия от Луки, а не параллельные места<sup>6</sup>, и не взяты ли они из других

<sup>1</sup> *Cyr. Alex. Homilia 12. In occursum Domini. CPG 5207.1 (CPG 5256). PG 77, 1039—1050.*

<sup>2</sup> *Paris. Coislin. 274. F. 180<sup>v</sup>—187<sup>r</sup>.*

<sup>3</sup> *Cyr. Alex. Commentarii in Lucam. CPG 5207.*

<sup>4</sup> *Devreesse R. Chaînes exégétiques grecques // Dictionnaire de la Bible. Suppl. I. Paris, 1928. Col. 1190.*

<sup>5</sup> Второе из них, подготовленное с привлечением большего числа источников, перепечатано в патрологии Ж.-П. Миня (PG 72, 475—950).

<sup>6</sup> Среди творений свт. Кирилла имеется «Толкование на Евангелие от Мат-

творений свт. Кирилла или иных авторов<sup>7</sup>. Впрочем, несмотря на недостатки, издания А. Май имели и свою ценность<sup>8</sup>. В любом случае, даже в виде представленных им фрагментов «Толкование на Евангелие от Луки» является одним из самых значительных экзегетических трудов александрийского святителя — по объему, богатству содержания и совершенству экзегезы.

Сирийский перевод впервые был опубликован в 1858 г. Р. Пейн Смитом<sup>9</sup> на основе двух рукописей VII—VIII вв.<sup>10</sup> Несмотря на значительные лакуны, «Толкование на Евангелие от Луки» в этих рукописях сохранилось намного полнее, нежели по-гречески, к тому же в виде связного текста. Это позволило уточнить первоначальный вид памятника. Все толкование разделено не на «главы» или «схолии», а на гомилии, перед каждой из которых помещены толкуемые евангельские стихи. Таким образом, это единственный известный нам экзегетический комментарий свт. Кирилла, составленный в виде гомилий.

фея», также сохранившееся в катенах (новейшее издание: *Reuss J. Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche*. Berlin, 1957. S. 153—269 [Texte und Untersuchungen 61]). Им вполне могли пользоваться и составители катен на Евангелие от Луки. Известно, например, что значительную часть этих катен составляют извлечения из гомилий свт. Иоанна Златоуста на Евангелие от Матфея (*Sickenberger J. Die Lukaskatene des Niketas von Herakleia*. Leipzig, 1902. S. 92).

<sup>7</sup> *Sauget 1974*. P. 439—440. Кроме того, А. Май несколько раз соединял разные схолии в одну и не всегда указывал источники (*Reuss 1984*. S. X). Также у него отсутствуют толкования на Лк. 9, 23—10, 21 и на Лк. 24, 51—53.

<sup>8</sup> Она определяется достоинствами рукописи катены Никиты Гераклеяского (Vatican. graec. 1611 = Codex A), служившей для А. Май главным источником. Никита Гераклеяский дает обширные цитаты из древних авторов и при этом, как правило, очень точно указывает цитируемые сочинения (*Sickenberger 1909*. S. 67). Как хорошую сторону издания А. Май, можно отметить и его тщательную редакторскую работу над греческим текстом (*Payne Smith 1859*. P. XIX).

<sup>9</sup> *Payne Smith 1858*.

<sup>10</sup> Brit. Mus. Additional 14.551, Additional 14.552. Эти рукописи содержат, соответственно, первую и вторую часть «Толкования на Евангелие от Луки». Их текст был частично восполнен за счет нескольких сирийских гомилиариев и флорилегиев (*Payne Smith 1858*. P. V—VII). Вскоре тот же издатель подготовил и английский перевод с учетом известных ему греческих свидетельств (*Payne Smith 1859*).

Все сочинение состоит из 156 гомилий<sup>11</sup>. Автор в них лаконичнее и в большей мере следует евангельскому тексту, нежели в своем «Толковании на Евангелие от Иоанна», где часто встречаются пространственные отступления догматического и полемического характера. В первой гомилии объясняются события Рождества Христова (начиная со 2-й главы Евангелия от Луки), а толкование 1-й главы отсутствует. Можно предположить, что святитель начал произносить гомилии именно на Рождество, так что первые из них соответствовали событиям литургического года<sup>12</sup>. Поскольку в толковании содер­жатся отзвуки полемики с несторианством, составлено оно было не ранее 429 г.<sup>13</sup>

Открытие сирийского текста гомилий дало возможность сопоставить с ним изданные А. Май греческие схолии. Подтвердилось, что большинство из них (хотя далеко не все) действительно извлечены из «Толкования на Евангелие от Луки»<sup>14</sup>. С другой стороны, сличение гомилий с греческим текстом из катен показало замечательную точность сирийского перевода<sup>15</sup>. Выяснилось также, что частью этого толкования являются некоторые уже изданные греческие гомилии: «Беседа на Преображение Господа нашего Иисуса Христа» представляет собой 51-ю гомилию (толкование на

<sup>11</sup> Хотя окончание Additional 14.552 утрачено (рукопись обрывается на 153 гомилии), помещенный в начале этой рукописи указатель (см.: *Payne Smith 1858. P. 192—196*) позволяет установить точное число гомилий.

<sup>12</sup> Начало «Беседы на Сретение» (то есть начало 3-й гомилии) говорит о «светлом Господском празднике», как празднуемом «сегодня» и указывает на Рождество Христова как на праздник совсем недавний (PG 77, 1040D:51—1041B:19).

<sup>13</sup> Например, в конце 63-й гомилии есть явное сходство с анафематизмами против Нестория (см.: *Tonneau 1953. P. 167*). Такая датировка «Толкования на Евангелие от Луки» была аргументирована А. Рюкером (*Rücker 1911. S. 57—61*) и теперь является общепризнанной. Ср.: *Bardenhewer O. Geschichte der Altkirchlichen Literatur. Bd. IV. Freiburg im Bresgau, 1924. S. 42; Quasten J. Patrology. Vol. III. Utrecht/Antwerp, 1960. P. 124.*

<sup>14</sup> *Sickenberger J. Die Lukaskatene des Niketas von Herkleia. Leipzig, 1902. S. 95—96 (Texte und Untersuchungen 7, 4).* А. Рюкер дал перечень тех греческих фрагментов из катен в PG 72, принадлежность которых к «Толкованию на Евангелие от Луки» не вызывает сомнений (*Rücker 1911. S. 35—56*).

<sup>15</sup> *Payne Smith 1859. P. XII. Ср.: Reuss 1984. S. XXVI.*

Лк. 9, 27—36)<sup>16</sup>, а «Беседа на Сретение» является контаминацией 3-й и 4-й гомилий.

Хотя в известных Р. Пейн Смиту сирийских гомилиях текст, соответствующий «Беседе на Сретение» (толкование на Лк. 2, 21—35), был утрачен, три кратких фрагмента 3-й и 4-й гомилий из сирийского патристического флорилегия<sup>17</sup> позволили ему идентифицировать эту «Беседу» именно с ними. Более того, 4-я гомилия как отдельная проповедь была обнаружена в рукописном греческом сборнике праздничных гомилий XI в.<sup>18</sup> Эта находка не только дала возможность провести точную границу между двумя гомилиями в известной уже «Беседе на Сретение», но и сообщила начальные слова второй из них<sup>19</sup>.

Последующие публикации пополнили число известных сирийских и греческих фрагментов из «Толкования на Евангелие от Луки»<sup>20</sup> и способствовали появлению критического издания сирийского текста памятника<sup>21</sup>. Новейшее критическое издание греческих схолий из

<sup>16</sup> Homilia 9. In transfigurationem. CPG 5207.2 (CPG 5253). PG 77, 1009—1016. Ср.: *Tonneau 1953*. P. 119—122. Поскольку в ряде рукописей эта гомилия надписана именем свт. Прокла Константинопольского, ее тождество с 51-й гомилией сирийского памятника является, в свою очередь, сильнеешим аргументом в пользу авторства свт. Кирилла (*Sauget 1974*. P. 442. Note 14).

<sup>17</sup> Brit. Mus. Additional 12.154.

<sup>18</sup> Cantabrig. Trin. B 8.7. F. 155—157<sup>v</sup>.

<sup>19</sup> Исходя из этого, Р. Пейн Смит в своем английском переводе воспользовался для 3-й и 4-й гомилий греческим текстом «Беседы на Сретение» по изданию Ж. Обера, расширив его за счет схолий из катен, с учетом рукописи Cantabrig. Trin. B 8.7 (*Payne Smith 1859*. P. 18—28).

<sup>20</sup> Вскоре после издания Р. Пейн Смита была найдена и опубликована часть утраченных листов Additional 14.552 (*Wright W. Fragments on the Homilies of Cyril of Alexandria on the Gospel of S. Luke edited from Nitrian MS. London, 1874*). Несколько неизвестных ранее сирийских фрагментов издал в своем труде и А. Рюкер (*Rücker 1911*. S. 87—94). Й. Зикенбергер опубликовал недостающие у А. Май греческие схолии из катены Никиты Гераклеяского на Лк. 9, 23—10, 21 и на Лк. 24, 51 (*Sickenberger 1909*).

<sup>21</sup> В 1912 г. вышла первая часть толкования, 1—80 гомилии (*Chabot J. S. Cyrilli Alexandrini Commentarii in Lucam. Pars 1. Textus. Parisiis, 1912 (CSCO. Script. Syri. Series 4. T. 1)*), а в 1953 г. издан дополнительный том, содержащий поправки к тексту этих 80-ти гомилий и их латинский перевод (*Tonneau 1953*).

«Толкования на Евангелие от Луки» было осуществлено в 1984 г. Й. Ройссом<sup>22</sup>. Однако этот крупнейший специалист в области новозаветных катен не избежал ошибок при определении аутентичности схолий. Некоторые из них, принадлежащие к «Толкованию на Евангелие от Луки», оказались у него среди подложных<sup>23</sup>.

Эти ошибки были вызваны, в частности, тем, что в издании Й. Ройсса оказалась неучтенной рукопись сирийского литургического гомилярия XIV в., найденная в 1971 г. в Дамаске сотрудником Ватиканской библиотеки Ж. Соже<sup>24</sup>. В составе рукописи — 18 гомилий из «Толкования на Евангелие от Луки», шесть из которых, в том числе интересующие нас 3-я и 4-я гомилии, впервые стали известны на сирийском языке в полном виде<sup>25</sup>. Новооткрытый сирий-

<sup>22</sup> *Reuss 1984*. Й. Ройсс стремился использовать максимальное число рукописей катен, классифицировав их по шести типам (*Reuss 1984*. S. X—XVII. Ср.: *Abineau 1987*. P. 29—32). Через сопоставление с сирийским переводом и с тремя сохранившимися по-гречески гомилиями он распределил схолии из катен, надписанные именем свт. Кирилла, в три отдела. В первом отделе — бесспорно принадлежащие «Толкованию на Евангелие от Луки» (группа I, 363 фрагмента), во втором — те, чья принадлежность к этому толкованию под вопросом (группа II, 125 фрагментов), в третьем — безусловно исключенные им из этого толкования (группа III, 118 фрагментов). Текст схолий последней группы полностью не приводится, а лишь обозначаются их начальные и конечные слова (*Reuss 1984*. S. XIX, XXVII). Большинство фрагментов последней группы изданы А. Маи, то есть могут быть найдены в патрологии Ж.-П. Минья (PG 72). Ниже при ссылке на фрагменты свт. Кирилла по изданию Й. Ройсса дается номер фрагмента без указания страниц этого издания.

<sup>23</sup> *Abineau 1987*. P. 46. С другой стороны, по крайней мере, один фрагмент, включенный Й. Ройссом в группу I (Fr. I, 14), в действительности не принадлежит «Толкованию на Евангелие от Луки». Й. Ройсс отнес его к аутентичным схолиям по сходству его содержания с «Беседой на Сретение» и сирийским отрывком 4-й гомилии (PG 77, 1049:26—30; *Топпеаи 1953*. P. 6:14—16). Однако дословное совпадение этого фрагмента с другим сочинением alexandрийского святителя, «Толкованием на пророка Захарию» (*Cyr. Alex. Comm. in XII proph. 2*, 506:17—22 [ed. P. E. Pusey. TIG 4090/1]), не оставляет сомнений, что в катены он взят именно из этого «Толкования».

<sup>24</sup> *Damas. 12/20* (Patr. Syr. Orth. Cod. 12/20).

<sup>25</sup> *Sauget 1974*. P. 446. Ж. Соже указал те схолии из катен по PG 72 (их расположение, incipit и desinit), которым есть соответствие в тексте открытых им сирийских гомилий (*Sauget 1974*. P. 447—452). Сами гомилии пока не изданы.

ский перевод подтвердил, что «Беседа на Сретение» представляет собой несколько сокращенный вариант 3-й и 4-й гомилий, а также выявил подлинность греческого фрагмента из катен, соответствующего окончанию первой из них<sup>26</sup>.

Таким образом, текст «Беседы на Сретение Господа нашего Иисуса Христа» образовался в результате соединения 3-й и 4-й гомилий «Толкования на Евангелие от Луки». Каждая из них обладает законченностью и внутренним единством, отражая различные, но одинаково характерные для святителя стороны его творений. Первая (толкование на Лк. 2, 21—24), говоря об исполнении Христом ветхозаветных предписаний об обрезании и жертве за первенцев, раскрывает духовный, прообразовательный смысл как самих этих законных установлений, так и соблюдения их Спасителем. Вторая (толкование на Лк. 2, 25—35), повествуя о встрече Христа с праведным Симеоном, сосредоточена на исполнении ветхозаветных пророчеств о явлении Спасителя Израилю, призвании язычников, осуждении неверующих иудеев и оправдании остатка верных. Именно эти две гомилии мы и предлагаем русскому читателю.

Основой нашего перевода был греческий текст «Беседы на Сретение»<sup>27</sup>. В катенах среди схолий, надписанных именем свт. Кирилла и объясняющих те же евангельские стихи (Лк. 2, 21—35)<sup>28</sup>, имеются фрагменты, дополнительные по сравнению с текстом «Беседы». Не входили ли некоторые из них в состав 3-й и 4-й гомилий «Толкования на Евангелие от Луки»? Окончательный ответ на этот вопрос могут дать греческий текст 4-й гомилии и сирийский перевод обеих гомилий<sup>29</sup>. Хотя они остаются в рукописях и недоступны для нас, об их содержании можно судить по английскому переводу 4-й гомилии<sup>30</sup> и

<sup>26</sup> PG 72, 501C:33—39 (Sauget 1974. P. 448—449). Этот фрагмент необоснованно исключен из состава «Толкования на Евангелие от Луки» в критическом издании Й. Ройсса (Fr. III, 16. Ср.: Abineau 1987. P. 40).

<sup>27</sup> PG 77, 1039—1050.

<sup>28</sup> Fr. I, 7—17; Fr. III, 14—21. PG 72, 496B:16—505D:45.

<sup>29</sup> Cantabrig. Trin. B 8.7; Damas 12/20.

<sup>30</sup> Payne Smith 1859. P. 24—28.

по тем сведениям, которые сообщает Ж. Соже<sup>31</sup>. Указанные публикации позволяют утверждать, что в состав 3-й и 4-й гомилий входили только два дополнительных фрагмента, опущенных при соединении этих гомилий в одну: окончание первой из них и начало второй. Эти фрагменты внесены нами непосредственно в перевод, в угловых скобках<sup>32</sup>. В примечаниях даются важные разночтения текста «Беседы на Сретение» и соответствующих схолий из катен.

По-видимому, другие опубликованные под именем свт. Кирилла схолии не принадлежали «Толкованию на Евангелие от Луки». Три из них удалось идентифицировать с творениями свт. Кирилла и свт. Фотия Константинопольского<sup>33</sup>. Поскольку происхождение прочих остается невыясненным<sup>34</sup>, можно допустить, что они были взяты

<sup>31</sup> В своей статье он указал греческую схолию, соответствующую окончанию 3-й гомилии и привел начало 4-й гомилии, отсутствующие в греческом тексте «Беседы на Сретение» (*Sauget 1974. P. 448—449*). Согласно Ж. Соже, все остальные греческие фрагменты, подтверждаемые сирийским текстом этих гомилий, имеются у А. Рюкера в его перечне бесспорно аутентичных схолий (*Rückker 1911. S. 35—36*).

<sup>32</sup> Окончание 3-й гомилии дается по патрологии Ж.-П. Минья (*PG 72, 501C:33—39*); начало 4-й гомилии из рукописи *Cantabrig. Trin. B 8.7* — по приведенному у Ж. Соже греческому тексту (*Sauget 1974. P. 448*). Также непосредственно в текст перевода включено несколько кратких отрывков, являющихся частью несомненно аутентичных схолий, по изданию Й. Ройсса.

<sup>33</sup> Одна схолия заимствована из 15-й книги трактата «О поклонении в духе и истине» (*PG 72, 500B:23—C:31 = Fr. III, 17. Ср.: Cyr. Alex. De ador. PG 68, 1005B:24—C:41*). Вторая — из «Толкования на пророка Захарию» (*PG 72, 505C:34—D:45 = Fr. I, 14; Fr. III, 20—21. Ср.: Cyr. Alex. Comm. in XII proph. 2, 506:14—24*). Выше (примеч. 23) мы уже сказали об ошибке Й. Ройсса, отнесшего часть последней схолии к «Толкованию на Евангелие от Луки». Третья схолия тождественна фрагменту «Амфилохий» свт. Фотия Константинопольского (*PG 72, 500A:4—B:22. Ср.: Photius. Ad Amphil. 105. PG 101, 637B:14—C:32*). На основании этого Й. Ройсс в своем издании поместил его среди фрагментов свт. Фотия (*Reuss 1984. S. 307. (Photius. Fr. 21)*).

<sup>34</sup> В ряде схолий можно увидеть некоторое текстуальное соответствие иным сочинениям свт. Кирилла (*PG 72, 500D:46—51, 504A:5—7. Ср.: Cyr. Alex. Fr. homiliae quod unus est Christus 458:19—21, 458:15—18 [ed. P. E. Pusey. TLG 4090/9]*), а также гомилиям Оригена на Евангелие от Луки (*PG 72, 497B:29—C:34, 500A:4. Ср.: Orig. Homiliae in Lucam 14, 84:6—14, 83:19—20 [ed. M. Rauer. TLG 2042/16]*). Одна из схолий, возможно, является сжатым из-

из каких-то неизвестных нам сочинений александрийского святителя. Мы помещаем их после перевода гомилий в качестве приложения, хорошо дополняющего представленное в гомилиях толкование.

«Беседа на Сретение Господа нашего Иисуса Христа» была подробно изложена и частично переведена в известном труде А. Миролюбова, который относил ее, как и «Беседу на Преображение», к числу лучших проповедей свт. Кирилла<sup>35</sup>. Полный русский перевод ее — с реконструкцией 3-й и 4-й гомилий «Толкования на Евангелие от Луки» — публикуется впервые. Священное Писание цитируется по синодальному тексту и по переводу П. Юнгера (для тех книг Ветхого Завета, которые переведены им), но с сохранением особенностей библейских цитат у свт. Кирилла. Эти особенности оговариваются в примечаниях.

Переводчик выражает свою признательность иером. Тихону (Зимину), взявшему на себя труд пересмотреть наш перевод.

КИРИЛЛА, АРХИЕПИСКОПА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО,  
БЕСЕДА НА СРЕТЕНИЕ ГОСПОДА НАШЕГО ИИСУСА  
ХРИСТА

(Беседа 3-я из «Толкования на Евангелие от Луки».

Лк. 2, 21—24)

Весьма велико наше собрание и усерден слушатель (ибо мы видим, что Церковь полна), а наставник небогат. Однако Тот, Кто дает человеку уста<sup>36</sup> и язык, и на этот раз доставит нам благие мысли. Ведь Сам Он говорит: *Открой уста твои и Я наполню их*<sup>37</sup>. И коль скоро все вы потому пришли с таким усердием, что свел вас сюда светлейший Господский праздник, давайте же вместе с сиянием све-

ложением отрывка 13-го «Пасхального послания» свт. Кирилла (PG 72, 504A:5—B:19. Ср.: *Cyr. Alex. Ep. pasch.* 13, 4:1—60 / *Ed. W. H. Burns. Paris, 1998* (SC 434)).

<sup>35</sup> *Миролюбов А.* Проповеди св. Кирилла Александрийского. Киев, 1889. С. 252—255.

<sup>36</sup> Исх. 4, 11.

<sup>37</sup> Пс. 80, 11.

тильников произнесем светлое торжественное слово и приступим к созерцанию того, что богоприлично исполнилось сегодня, отовсюду собирая себе основания для веры и боголюбия. Совсем недавно видели мы Еммануила Младенцем, лежащим в яслях<sup>38</sup>, и хотя Он был повит пеленами<sup>39</sup>, как человек, но воинство святых Ангелов воспевало Его как Бога, и они возвещали о Его рождении пастухам<sup>40</sup>. Ведь Бог и Отец, как исключительную почесть, предоставил начатки проповеди о Нем небесным силам. Видели мы Его и сегодня повинующимся данному через Моисея закону, а лучше сказать, видели Законодателя Бога как человека, Который покоряется Своим собственным предписаниям. А по какой причине, этому учит нас премудрый Павел, говоря: *Доколе мы были в детстве, были порабощены вещественным началам мира; но когда пришла полнота времени, Бог послал Сына Своего, Который родился от жены, подчинился закону, чтобы искупить подзаконных*<sup>41</sup>. Стало быть, Христос выкупал из под законной клятвы тех, которые хотя и были под законом, однако все еще не соблюли его. Но как именно выкупал? — Исполнив его. И иным образом: чтобы разрешить обвинения за преступление в Адаме, Он Себя вместо нас представил Богу и Отцу благопослушным и повинующимся во всем. Ибо написано: *Как непослушанием одного человека сделались многие грешными, так и послушанием одного сделаются праведными многие*<sup>42</sup>. Итак, Он вместе с нами склонил выю перед законом, притом делал это по домостроительству, ведь Ему надлежало исполнить всякую правду<sup>43</sup>. В самом деле, поскольку Он во всем принял образ раба<sup>44</sup>, именно по этой причине, как бы оказавшись по человечеству среди тех, кто пребывает под ярмом, Он и внес однажды

<sup>38</sup> Лк. 2, 16.

<sup>39</sup> Лк. 2, 7.

<sup>40</sup> Лк. 2, 13—14.

<sup>41</sup> Гал. 4, 3—5.

<sup>42</sup> Рим. 5, 19.

<sup>43</sup> Мф. 3, 15.

<sup>44</sup> Флп. 2, 7.

вместе с ними подать сборщикам дидрахм<sup>45</sup>, хотя Он, даже будучи данником, по природе свободен как Сын<sup>46</sup>. Таким образом, когда видишь Его соблюдающим закон, не соблазняйся и не низводи в число слуг Того, Кто свободен, но лучше взирай на глубину домо-строительства. Так вот, когда наступил восьмой день, в который по обычаю совершается обрезание по плоти, согласно постановлению закона<sup>47</sup>, Он получает и имя, имя это: *Иисус*<sup>48</sup>, — означает же оно: «Спасение народа». Ибо Бог и Отец пожелал, чтобы так именовался Его собственный Сын, рожденный по плоти от жены, ведь именно тогда и произошло спасение народа и не одного лишь народа, но многих, а лучше сказать, всех народов и всей поднебесной. Итак, вместе с тем, как совершалось обрезание, Он принимал и это именование. Но давайте же снова постараемся увидеть, какая здесь загадка и какие тайны открывает нам происходящее.

Блаженный Павел говорит: *Обрезание ничто и необрезание ничто*<sup>49</sup>. Однако по справедливости спросят: так разве не постановил Бог всяческих через премудрого Моисея, чтобы оно соблюдалось, назначив и наказание нарушающим его? Могу с этим согласиться. Действительно, хотя в том, что касается самой природы этого действия, или же того, что исполняется в отношении плоти, оно — совершенное *ничто*, но порождает оно совсем не лишенный красоты образ таинства. Ибо в восьмой день Христос восстал из мертвых и дал нам обрезание в Духе. А именно, Бог<sup>50</sup> предписал святым апостолам: *Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа*<sup>51</sup>. Обрезание же в Духе, утверждаем мы, совершается, прежде всего, во время святого Крещения, когда Христос показывает нас причастниками Святого Духа. И образом этого был

<sup>45</sup> См.: Мф. 17, 24—27.

<sup>46</sup> Мф. 17, 24—27.

<sup>47</sup> закона + Сам обрезывается Тот, Кто дал закон Моисею, а перед этим — Аврааму (РГ 72, 496С:40—42).

<sup>48</sup> Лк. 2, 21.

<sup>49</sup> 1 Кор. 7, 19.

<sup>50</sup> Бог < Fr. I, 8:12. РГ 72, 497А:12.

<sup>51</sup> Мф. 28, 19.

со своей стороны тот древний Иисус, вождь после Моисея. Ведь он <сперва><sup>52</sup> переправил сынов Израилевых через Иордан, а затем тотчас обрезал их каменными ножами<sup>53</sup>. Стало бытъ, когда мы переходим Иордан, тогда Христос обрезывает нас силою Святого Духа, не плоть очищая, но уничтожая душевную скверну. И так, в восьмой день обрезывается Христос и получает, как я сказал, Свое именованье. Ибо тогда, именно тогда мы были спасены Им.

Несут Его в Иерусалим, чтобы представить пред Господа<sup>54</sup>. О, сколь велико и дивно домостроительство! О, бездна богатства и премудрости и ведения Божия!<sup>55</sup> Сын, пребывающий в недрах Отца, восседающий с Ним и совечный Ему, Которым все<sup>56</sup> богоприлично<sup>57</sup> приводится (в бытие), не только оказался в пределах человечества, но даже приносит жертву — (и это) Тот, Кому все совершают служение, превозносят и прославляют вместе с Его собственным Родителем. <О, сколь удивительно это событие! Образы закона соблюдает Истина. По какой причине? Потому что Он и Законодатель как Бог, и под законом как человек><sup>58</sup>. И что же такое Он приносит как Первенец и Младенец мужского пола? *Две горлицы или двух птенцов голубиных*<sup>59</sup>, согласно с тем что определено в законе<sup>60</sup>. Но на что же указывает горлица и что означает другое, то есть птенец голубиный, — давайте внимательно рассмотрим это. Так вот, одна — самая говорливая из полевых птичек, другой же — кроткий и тихий; но таким-то и стал для нас Спаситель<sup>61</sup> всех, обладая и высочайшей кротостью, и, подобно горлице, (гласом Своим) наводнив<sup>62</sup> подне-

<sup>52</sup> Фг. I, 8:17 (PG 72, 497B:21).

<sup>53</sup> Нав. 5, 3.

<sup>54</sup> Лк. 2, 22.

<sup>55</sup> Рим. 11, 33.

<sup>56</sup> 1 Кор. 8, 6; Евр. 2, 10.

<sup>57</sup> богоприлично: рабски (Фг. I, 9:2. PG 72, 500D:53).

<sup>58</sup> Фг. I, 9:4—6 (PG 72, 501A:2—5).

<sup>59</sup> Лк. 2, 24.

<sup>60</sup> Лев. 12, 8.

<sup>61</sup> Спаситель: Отец и Господь (Фг. I, 9:9); Творец и Господь (PG 72, 501A:11)

<sup>62</sup> наводнив (катаκλύσας): очаровав (катаκλήσας) (Фг. I, 9:10. PG 72 501A:12—13).

бесную и наполняя Своим благозвучием собственный виноградник, то есть нас, верующих в Него. В самом деле, в Песни Песней написано: *Голос горлицы слышен в земле нашей, <виноградные лозы цветут, издают благоухание>*<sup>63</sup>, ибо Он изрек нам Божественную и Евангельскую спасительную проповедь<sup>64</sup>. <Так вот, горлиц и птенцов голубиных закалала, чтобы через образы опять указать на Него, претерпевающего смерть по плоти за жизнь мира<sup>65</sup>. Ибо Он Сам — благозвучная горлица, Он Сам — непорочный голубь><sup>66</sup>. Итак, приносили горлиц и птенцов голубиных, когда Он предстал пред Господом, и можно было в одно время видеть Истину вместе с образами. Стало быть, Христос принес Самого Себя в благоухание приятное<sup>67</sup>, чтобы через Себя и в Себе привести Богу и Отцу нас, устранить тем самым наше отпадение, происшедшее из-за преступления в Адаме и по причине воцарившегося над всеми нами греха<sup>68</sup>. Ведь это мы были теми, которые издревле зывали: *Призри на меня и помилуй меня*<sup>69</sup>, <как говорит Псалмопевец. Ибо очи Господа (обращены) к праведным<sup>70</sup>, поскольку Господьзирает не на тех, кто одержимы грехами, но на кроткого и молчаливого и трепещущего перед Его Божественными словами<sup>71</sup>. Итак, надлежало сперва, чтобы мы очистились и тем самым удостоились Божиего попечения; и мы приобрели это через Спасителя всех Христа, родившегося от жены и бывшего под законом><sup>72</sup>.

<sup>63</sup> Fr. I, 9:13. Песн. 2, 12—13. Сын.: *голос горлицы слышен в стране нашей, ... и виноградные лозы, расцветая, издают благовоние.*

<sup>64</sup> спасительную проповедь: проповедь, для всего мира спасительную (PG 72, 501B:19).

<sup>65</sup> Ин. 6, 51.

<sup>66</sup> Fr. I, 9:14—16 = PG 72, 501B:20—24.

<sup>67</sup> Ef. 5, 2.

<sup>68</sup> греха + и таким образом удостоить Отческого призрения (PG 72, 501B:30—C:31).

<sup>69</sup> Пс. 24, 16.

<sup>70</sup> Пс. 33, 16.

<sup>71</sup> Ис. 66, 2.

<sup>72</sup> PG 72, 501C:33—39 (Fr. III, 16. См.: *Sauget 1974. P. 449*). Гал. 4, 4.

<КИРИЛЛА, АРХИЕПИСКОПА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО,  
НА ПРАВЕДНОГО СИМЕОНА И ИЗ ТОЛКОВАНИЯ НА  
ЕВАНГЕЛИЕ ОТ ЛУКИ><sup>73</sup>

(Беседа 4-я из «Толкования на Евангелие от Луки».

Лк. 2, 25—35)

<Пророк Исаия говорит, что прекрасны ноги благовествующих доброе><sup>74</sup>. И где же могло быть еще столько же оснований для сердечной радости, как не в познании того, что Бог спас поднебесную, когда Сын стал посредником, сделавшись таким как мы? В самом деле, написано, что *един Бог, един и посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус, предавший Себя для искупления всех*<sup>75</sup>, ведь Он добровольно сошел в нашу нищету, чтобы нас явить богатыми, как приобретших свойственное Ему<sup>76</sup>. Итак, смотри, что Он, словно бы один из нас, приводится к Отцу, повируется теням закона, да еще и приносит жертву, согласно обычаю, пусть даже и исполняет это с помощью Матери. Так неужели Он оказался сокрыт от всех в Иерусалиме и никем здесь не был узнан? Однако может ли это быть истинным? Ведь Бог и Отец от века предвозвестил через пророков, что в свое время явно придет Сын, чтобы спасти погибших<sup>77</sup> и просветить помраченных<sup>78</sup>. В самом деле, Он сказал через одного из Своих пророков: *Скоро приближится правда Моя*<sup>79</sup>, и *милость Моя, чтобы открыться*<sup>80</sup>, и *спасение Мое разгорится, как светило*<sup>81</sup>. Но милость и правда — это Христос, ведь мы помилованы и оправданы через Него, смыв с себя

<sup>73</sup> Cantabrig. Trin. В 8.7 (Payne Smith 1859. P. 24).

<sup>74</sup> Cantabrig. Trin. В 8.7 (Sauget 1974. P. 448). Ис. 52, 7.

<sup>75</sup> 1 Тим. 2, 5—6.

<sup>76</sup> 2 Кор. 8, 9.

<sup>77</sup> Ср.: Мф. 18, 11; Лк. 19, 10;

<sup>78</sup> Ср.: Лк. 1, 79.

<sup>79</sup> Ис. 51, 5. Сын.: *Правда Моя близка.*

<sup>80</sup> Ис. 56, 1. Сын.: *и откровение правды Моей.* Ср.: καὶ ἐξελεύσεται ὡς φῶς τὸ σωτήριόν μου (Rahlfs 1935). См. Ис. 51, 5: *и явится как свет, спасение Мое.* Сын.: *спасение Мое восходит.*

<sup>81</sup> Ис. 62, 1. Сын.: *спасение его — как горящий светильник.*

нечистоту порочности, очевидно, по вере в Него. А чем для пребывающих в ночной тьме служит движущийся перед ними светильник, тем стал для находящихся в мысленной мгле и тьме Христос, подавший им Божественный свет. Потому и блаженные пророки молили о том, чтобы им стать причастниками такой благодати, взывая: *Яви нам, Господи, милость Твою и спасение Твое даруй нам*<sup>82</sup>. Так вот, Христос вносился в храм, будучи еще малым ребенком, грудным младенцем<sup>83</sup>, однако блаженный Симеон, почтенный пророческой благодатью, взял Его на руки и, исполняясь вышней радостью, благословил Бога, говоря: *Ныне отпускаешь раба Твоего, Владыко, по слову Твоему, с миром*<sup>84</sup>. *Ибо видели очи мои спасение Твое, которое Ты уготовал пред лицем всех народов, свет к просвещению язычников и славу народа Твоего Израиля*<sup>85</sup>. Ведь еще прежде создания мира было предуготовано таинство Христа, а в последние времена века оно было явлено и стало светом для находящихся во тьме, заблуждающихся и попавших под власть диавола. Они были теми, которые *служили твари вместо Творца*<sup>86</sup>, поклонялись началозлобному змию и нечистому скопищу демонов воздавали славу Божию, однако были призваны Богом и Отцом к познанию Сына, Который есть *Свет истинный*<sup>87</sup>. В самом деле, Он говорил гласом Исаии: *Я дам знак им*<sup>88</sup> *и соберу их, ибо искуплю их, и умножатся,*

<sup>82</sup> Пс. 84, 8.

<sup>83</sup> младенцем + и приводил то, что определено законом, двух горлиц и двух птенцов голубиных, образ целомудрия и кротости, а кроме того и различия тех образов жизни, для каждого из которых Он — Законодатель; ведь правда же, ты можешь назвать тех, которые легки в движении, более духовны и избрали для себя монашескую жизнь — голубями, а тех, которые приняли на себя заботу о деторождении и прочих делах домохозяйства, — горлицами (РГ 72, 504В:23—31).

<sup>84</sup> с миром + Откуда отпускаешь? Из мирского поприща, поскольку жизнь — это искупление и узилище. Ибо прибыл в этот мир Тот, Кто намеревается даровать мир, соединяет небо с землей, делает землю небом через Евангельскую проповедь (РГ 72, 504С:35—40).

<sup>85</sup> Лк. 2, 29—32.

<sup>86</sup> Рим. 1, 25.

<sup>87</sup> Ин. 1, 9.

<sup>88</sup> Юнгеров: *возвещу им.*

как были многочисленны<sup>89</sup> заблуждавшиеся, но призванные через Христа. И опять многочисленны, как и прежде, те, которые собраны и искуплены, получив знамение мира от Бога и Отца, близость и благодать по вере во Христа. А именно, божественные ученики рассеялись среди народов. И что вышло? Те, которые были далеко от Бога, по своему устройению стали близкими; к ним и Божественный Павел пишет, говоря: *А теперь*<sup>90</sup> *вы, бывшие некогда далеко, стали близки Кровию Христовою*<sup>91</sup>. А, став близкими, они хвалятся Христом. Ведь опять сказал о них Бог и Отец: *И укреплю их в Господе Боге их, и именем Его будут хвалиться*<sup>92</sup>, *говорит Господь*<sup>93</sup>. Так получает в своей речи и блаженный Псалмопевец, когда обращается к Спасителю всех: *Господи! Во свете лица Твоего они пойдут, и о имени Твоем возрадуются весь день и правдою Твоею вознесутся, ибо Ты похвала силы их*<sup>94</sup>. Находим мы, что и пророк Иеремия воскликнул к Богу: *Господи! Ты — сила моя, и помощь моя, и прибежище мое во дни бед! К Тебе придут народы от края*<sup>95</sup> *земли и скажут: отцы наши*<sup>96</sup> *приобрели лживых идолов, от коих и нет пользы*<sup>97</sup>. Итак, Христос стал светом к просвещению язычников, однако и к славе Израиля<sup>98</sup>. Ведь если и оказались иные из них дерзкими, непокорными и имеющими ум, исполненный неразумия, но все же остаток их спасся<sup>99</sup> и прославился через Христа. И начатком их

<sup>89</sup> Зах. 10, 8. Син.: *Я дам им знак и соберу их, потому что Я искупил их; они будут так же многочисленны, как прежде.*

<sup>90</sup> Син.: *а теперь во Христе Иисусе.*

<sup>91</sup> Еф. 2, 13.

<sup>92</sup> Юнгеров: *славиться.*

<sup>93</sup> Зах. 10, 12. Син.: *укреплю их в Господе, и они будут ходить во имя Его, говорит Господь.*

<sup>94</sup> Пс. 88, 16—18.

<sup>95</sup> Юнгеров (=Елизав.): *от краев.*

<sup>96</sup> Юнгеров (=Елизав.): *воистину отцы наши.*

<sup>97</sup> Иер. 16, 19. Син.: *Господи, сила моя и крепость моя и прибежище мое в день скорби! к Тебе придут народы от краев земли и скажут: «только ложь наследовали наши отцы, пустоту и то, в чем никакой нет пользы».*

<sup>98</sup> Ср.: Лк. 2, 32.

<sup>99</sup> Ис. 10, 22; Рим. 9, 27.

стали Божественные ученики, светлость славы которых осиявает всю поднебесную. Но и иначе <Христос><sup>100</sup> — слава Израиля, ведь от них произошел по плоти Бог, *сущий над всем и благословенный во веки, аминь*<sup>101</sup>.

Благословляет Симеон и Святую Деву, как повиновавшуюся Божественному изволению и послужившую рождением, и при этом не претерпевшую действия законов человечества. Ибо Она родила, будучи Девой, и не от мужа, но от сошедшего на Нее Святого Духа. Но что же, наконец, изрекает о Христе пророк Симеон? *Се, лежит Сей на падение и на восстание многих в Израиле и в знамение пререкаемое*<sup>102</sup>. В самом деле, Еммануил положен Богом и Отцом в основание Сиона, будучи камнем краеугольным, драгоценным. Однако в то время как уверовавшие в Него не были постыжены<sup>103</sup>, те, которые остались неверными, невежественными и неспособными познать относящееся к Нему таинство, пав, сокрушились. В самом деле, опять говорит Бог и Отец: *Вот, полагаю в Сионе камень преткновения и камень соблазна; но всякий, верующий в Него, не постыдится*<sup>104</sup>, *а на кого он упадет, того раздавит*<sup>105</sup>. Но пророк Исаия предостерегает тех, кто от Израиля, говоря: *И Его освятите, и Он будет твоим светом*<sup>106</sup>; *и если будешь на Него надеяться, Он будет тебе во освящение, и не преткнешься, как о камень преткновения или об упавшую скалу*<sup>107</sup>. Поэтому, коль скоро Израиль не почтил святости Еммануила, хотя Он — Господь и Бог, и поэтому не стал надеяться на Него, то они преткнулись,

<sup>100</sup> Фг. I, 10:13. PG 72, 505A:1.

<sup>101</sup> Рим. 9, 5. Благословенный во веки, аминь: предвечный (Фг. I, 10:14. PG 72, 505A:3).

<sup>102</sup> Лк. 2, 34. Син.: предмет пререканий.

<sup>103</sup> 1 Пет. 2, 6; ср. Ис. 28, 16.

<sup>104</sup> Рим. 9, 33; ср. Ис. 28, 16.

<sup>105</sup> Мф. 21, 44.

<sup>106</sup> φῶς. Ср.: φόβος (Rahlfs 1935). Юнгеров: *Его свято чтите, и Он для тебя — страх.*

<sup>107</sup> Ис. 8, 13—14. Син.: *Его чтите свято, и Он — страх ваш, и Он — трепет ваш! И будет Он освящением и камнем преткновения, и скалою соблазна.*

словно о камень, через неверие, сокрушились и пали; но многие и восстали — те, которые приняли веру в Него. Ведь они из служения подзаконного были пересажены в служение духовное и взамен того, чтобы иметь в себе дух рабства, обогатились Духом свободы, то есть Духом Святым; они стали причастниками Божеского естества<sup>108</sup>, удостоились усыновления и пребывают в надежде на приобретение того самого высшего града, то есть Небесного Царства. А знаменем пререкаемым именуется он честной Крест, как пишет и премудрый Павел: *Для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие*<sup>109</sup>, и снова: *Слово о Кресте для погибающих юродство есть, а для нас, спасаемых, — сила Божия*<sup>110</sup> во спасение. Итак, об этом знамени пререкаются, и хотя среди погибающих оно кажется безумием, для познавших его силу это — спасение и жизнь. Сказал Симеон Святой Деве, что *и Тебе Самой оружие пройдет душу*<sup>111</sup>, называя оружием, скорее всего, ту скорбь, которую испытывала Она из-за Христа, видя распинаемым Того, Кого Она родила, не зная при этом, что Он будет сильнее смерти и восстанет из мертвых. И ты не дивись тому, что Дева осталась в неведении, когда даже самих святых апостолов мы найдем маловерными в этом же. Ведь и блаженный Фома, пока не вложил рук в Его ребра и не осязал ран от гвоздей, не решался уверовать, хотя другие ученики и говорили ему, что Христос воскрес и что Он явно предстал перед ними<sup>112</sup>. Итак, нам приносит пользу премудрый евангелист, научая всему, что из-за нас и ради нас претерпел Сын, ставший плотью и не посчитавший недостойным принять нашу нищету, чтобы мы прославляли Его как Искупителя, как Господа, как Спасителя и Бога, ибо Ему и с Ним Богу и Отцу слава и держава со Святым Духом во веки веков. Аминь.

<sup>108</sup> 2 Пет. 1, 4.

<sup>109</sup> 1 Кор. 1, 23.

<sup>110</sup> 1 Кор. 1, 18.

<sup>111</sup> Лк. 2, 35.

<sup>112</sup> Ин. 20, 25.

## СХОЛИИ ИЗ КАТЕН

*По прошествии восьми дней, когда надлежало обрезать Младенца, дали Ему имя Иисус (Лк. 2, 21).*

Ведь в Нем, говорит (апостол), вы обрезаны обрезанием нерукотворенным, совлечением греховного тела плоти, обрезанием Христовым, быв погребены с Ним в крещении, в Нем вы и совоскресли<sup>113</sup>. Стало быть, ради нас была Его смерть, и воскресение, и обрезание<sup>114</sup>, а именно, Он умер, чтобы мы, умершие вместе с Ним, не стали более жить греху, поскольку Он умер для греха. Потому и сказано: *Если мы с Ним умерли, то с Ним и оживем*<sup>115</sup>. Говорится же, что Он умер для греха не потому, что Он согрешал (ведь *Он не сделал греха, и не было лести в устах Его*<sup>116</sup>), но из-за моего греха. Итак, как мы умерли вместе с Ним, умершим, так и воскреснем вместе с Ним<sup>117</sup>.

С другой стороны, поскольку Сын появился среди нас, хотя и будучи по природе Богом и Господом всех, Он и в этом не пренебрег нашим состоянием, но вместе с нами оказался под тем же самым законом, хотя как Бог Сам есть Законодатель; Он обрезывается на восьмой день вместе с иудеями, чтобы подтвердить родство с ними и чтобы они не отреклись от Него, ведь Христос ожидался от семени Давидова<sup>118</sup>, причем Он показал явный признак этого родства. В самом деле, коль скоро даже тогда, когда Он был обрезан, они говорили: *Сего не знаем, откуда Он*<sup>119</sup>, — то если бы Он не был обрезан по плоти, тогда их отречение возымело бы благовидный предлог. Однако после того как Он был обрезан, обрезание

<sup>113</sup> Кол. 2, 11—12.

<sup>114</sup> Начальные слова схолии совпадают с фрагментом из гомилий Оригена на Евангелие от Луки (Ср.: *Orig. Homiliae in Lucam* 14, 84:6—14).

<sup>115</sup> 2 Тим. 2, 11.

<sup>116</sup> 1 Пет. 2, 22.

<sup>117</sup> Фр. III, 14. PG 72, 497B:29—C:42.

<sup>118</sup> Ин. 7, 42.

<sup>119</sup> Ин. 9, 29.

упразднено, поскольку для нас введено то, что обозначается им, то есть Крещение, поэтому мы более не обрезываемся<sup>120</sup>.

*А когда исполнились дни очищения их по закону Моисееву, принесли Его в Иерусалим, чтобы представить пред Господа (Лк. 2, 22)*

После того как Он был обрезан, Он снова ожидает срока очищения; и когда эти дни исполнились (а исполнением дней была четвердесятница), тогда Он возводится в Иерусалим и пред очи Отца приводится как человек такой, как мы, Бог Слово, Который восседает вместе с Ним, но при этом через тень закона записывается в числе первенцев. Дело в том, что святым и посвященным Богу было и то первородное, которое до вочеловечения приносили Ему в жертву по закону<sup>121</sup>.

Однако надо исследовать, во-первых, о ком написано: *очищения их*; во-вторых, — *представить Его пред Господа*, и

<sup>120</sup> PG 72, 497C:43—500A:4. Заключительные слова схолии («поэтому мы более не обрезываемся») встречаются в гомилиях Оригена на Евангелие от Луки (Ср.: *Orig. Homiliae in Lucam* 14, 83:19—20). В катенах на Евангелие от Луки далее под именем свт. Кирилла следует схолия, текст которой тождествен началу 105 трактата из «Амфилохий» свт. Фотия Константинопольского. Приведем этот отрывок, прекрасно разъясняющий смысл ветхозаветного обрезания. «Дело в том, что обрезание, как мне представляется, имело некое тройное действие. Во-первых, оно словно бы неким знаком и печатью отметило потомство Авраама и отделило его от остальных народов. Во-вторых, в самом себе оно служило прообразом благодати и силы божественного Крещения, а именно, как в древности обрезываемый через эту печать провозглашался принадлежащим к народу Божию, так и крещаемый, отпечатлев в самом себе печать Христову, приписывается к усыновлению Богом. И в-третьих, оно было символом верующих, находящихся в благодати, которые острым словом веры и подвижническими трудами отсекают и умерщвляют восстания плотских сластей и страстей, не тело разрезая, но очищая сердце, принимая обрезание *по духу, а не по букве*. И похвала их не требует человеческого суда, но определена решением свыше (Рим. 2, 29), как свидетельствует божественный Павел» (PG 72, 500A:4—B:22. Ср.: *Photius. Ad Amphil.* 105. PG 101, 637B:14—C:32).

<sup>121</sup> PG 72, 500C:42—D:51 (Fr. III, 15). Ср.: *Cyr. Alex. Fr. homiliae quod unus est Christus* 458:15—18.

в третьих, что означает: *две горлицы и два птенца голубиных*<sup>122</sup>. Ведь если мы станем думать, будто *очищения их* относится к Святой Богородице, или к блаженному Иосифу, или к Господу, то будем кощунствовать. Ведь ни Иосиф не познал Святую Деву, ни Она не была застигнута в беззакониях, как другие жены, чтобы это относилось к очищению их самих, но она зачала бессеменно и родила нетленно. А там, где нет схождения жены и мужа, нет сна и сласти, нет соития и смешения, какая нужда в очищении? Но это сказано и не о Господе, непорочном и превышающем всякую чистоту<sup>123</sup>.

*И чтобы принести в жертву (Лк. 2, 24)*

Он, в свою очередь, внес подать сборщикам дидрахм<sup>124</sup>, хотя и не будучи должен платить, поскольку Он — Сын по истине<sup>125</sup>; уплатил же Он, коль скоро был под законом<sup>126</sup>. Ведь Ему надлежало, поистине надлежало исполнить домостроительство, которое Он воспринял ради нас. И мы найдем, что даже в уплате дидрахмы Он изображается как Спаситель и Искупитель. А именно, дидрахма, с одной стороны, была разновидностью номисмы, имеющей царское изображение, а с другой стороны, по закону ее платили за двоих лиц. Итак, смотри, что в дидрахме снова изображается Христос. Ведь Он — номисма с небес, будучи образом Отца и начертанием

<sup>122</sup> Лк. 2, 24.

<sup>123</sup> PG 72, 501C:32—504A:3. Хорошим дополнением к высказанной здесь мысли может служить фрагмент 15-й книги сочинения свт. Кирилла «О поклоне в духе и истине», также вошедший в катены на Евангелие от Луки. Святитель обращает внимания на точность соответствующего закона (Лев. 15, 19—30), по которому нечистой объявляется не всякая роженица, но та, которая зачала от семени (σπερματιοθη). Как раз этого не было в рождении Спасителя от Девы, поскольку Она родила от Духа Святого, прообразуя тем самым и наше будущее духовное рождение (PG 72, 500B:23—C:31 = Fr. III, 17. Ср.: *Cyr. Alex. De ador.* PG 68, 1005B:24—C:41).

<sup>124</sup> См.: Мф. 17, 24—27.

<sup>125</sup> Ср.: *Cyr. Alex. Fr. homiliae quod unus est Christus* 458 :19—21.

<sup>126</sup> Ср.: Гал. 4, 4.

ипостаси Его<sup>127</sup>, принес Самого Себя во искупление двух народов: из иудеев и из язычников<sup>128</sup>.

ЦИТИРОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

- Abineau 1987* — *Abineau M.* Les «Catenae in Lucam» de J. Reuss et de Cyrille d'Alexandrie // *BZ* 80. 1987. P. 29—47.
- Payne Smith 1858* — S. Cyrilli Alexandriae archiepiscopi Commentarii in Lucae Evangelium quae supersunt syriace e manuscriptis apud Museum Britannicum / Ed. R. Payne Smith. Oxford, 1858.
- Payne Smith 1859* — A Commentary upon the Gospel according to S. Luke, by S. Cyril, Patriarch of Alexandria now first translated into English from an ancient Syriac Version by R. Payne Smith. Vol. 1—2. Oxford, 1859.
- Rahlfs 1935* — Septuaginta / Ed. A. Rahlfs. Vol. 1—2. Stuttgart, 1935.
- Reuss 1984* — *Reuss J.* Lukas-Kommentare aus der griechischen Kommentare Kirche. Berlin, 1984 (Texte und Untersuchungen 130).
- Rücker 1911* — *Rücker A.* Die Lukas-Homilien des hl. Cyrill von Alexandrien. Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese. Breslau, 1911.
- Sauget 1974* — *Sauget J. M.* Nouvelle homélie du «Commentaire sur l'Évangile de s. Luc» de Cyrille d'Alexandrie dans leur traduction syriacque // Symposium syriacum 1972 célébré dans les jours 26—31 octobre 1972 à l'Institut Pontifical Oriental de Rome. Roma, 1974. P. 439—456 (OCA 197).
- Sickenberger 1909* — *Sickenberger J.* Fragmente der Homilien des Cyrill von Alexandrien zum Lukasevangelium. Leipzig, 1909 (Texte und

<sup>127</sup> Ср.: Евр. 1, 3.

<sup>128</sup> PG 72, 504A:5—B:19. Толкование рассматриваемого здесь евангельского эпизода (Мф. 17, 24—27) отсутствует в сохранившихся фрагментах из «Толкования на Евангелие от Матфея» свт. Кирилла. Среди его творений наиболее близок по содержанию к настоящей схолии отрывок 13-й «Пасхальной гомилии», где дается то же типологическое объяснение дидрахмы, только намного более пространно (Ср.: *Суг. Alex.* Ер. расч. 13, 4:1—60). Не исключено, что схолия представляет собой сокращенный пересказ именно этого фрагмента.

ОТДЕЛ I

Untersuchungen 34, 1).

*Tonneau 1953* — S. Cyrilli Alexandrini Commentarii in Lucam. (Pars 1) / Interpretatus est R. M. *Tonneau*. Louvain, 1953 (CSCO 140. Scriptores syri. T. 70).

Перевод с древнегреческого, вступительная  
статья и примечания  
иеромонаха *Феодора (Юлаева)*

ПРП. НИКИТА СТИФАТ

## ПЕРВОЕ ОБЛИЧИТЕЛЬНОЕ СЛОВО ПРОТИВ АРМЯН

В настоящей публикации вниманию читателя предлагается критическое издание первого «обличительного», или «столбового», слова прп. Никиты Стифата против армян (*Investiva 1 in Armenios*), осуществленное впервые. Прп. Никита, известный аскетический писатель, богослов и полемист XI в. (род. не позже 1015—† ок. 1090), сражался за истину на протяжении многих лет своей жизни: так, в юные годы он выступал против тех, кто не признавал святости Симеона Нового Богослова<sup>1</sup>, а в глубокой старости, возможно, против византийского гуманиста Иоанна Итала<sup>2</sup>. В середине века он полемизировал с армянами, иудеями

<sup>1</sup> Апологии св. Симеона посвящено начало и окончание «[Вступления] к книге Гимнов Божественной любви преподобного отца нашего Симеона» (Εἰς τὴν βίβλον τῶν θεῶν ὑμνῶν τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Συμεῶν) (ИАБ 6. № 178; рус. пер.: БВ 5—6. 2005—2006. С. 158—176) и пока что неизданный фрагмент «Против порицателей святых» (Κατὰ ἀγιοκατηγόρων), сохранившийся только в Афонской рукописи Iviron 388. Из «Жития и подвижничества иже во святых отца нашего Симеона Нового Богослова <...>» (ИАБ 6. № 180—182), написанного также как и два вышеуказанные сочинения после кончины прп. Симеона († 1022 или в 1035/7 г.), видно, что Стифат стал учеником прп. Симеона именно в период изгнания Симеона из монастыря св. Маманта.

<sup>2</sup> После соборного рассмотрения «Исповедания веры» Иоанна Итала в 1082 г. Итал и те, кто разделял его взгляды, были преданы анафеме и заточены в монастырь. В «Изложении исповедания веры» Стифата, написанном не ранее 1082 г., были даны традиционные догматические формулировки по всем обсуждавшимся темам почти в том же порядке, что и лжеучения, приписывавшиеся Италу (Триадология-христология-мариология-иконопочитание) (см.: *Успенский Ф. И. Делопроизводство по обвинению Иоанна Итала в ереси // ИРАИК 2. 1897. С. 46—59*). Более подробные сведения содержатся в моей вступительной статье к еще неизданной книге с рус. переводом «Трилогии» Стифата.

и латинянами<sup>3</sup>.

Среди полемических текстов Стифата антиармянские слова оказались наименее изученными. В то время как антилатинские трактаты (включая «Пятое обличительное слово против армян», или «...против латинян и армян»<sup>4</sup>) и слово против иудеев были изданы, первые 4 антиармянские слова оставались до недавнего времени в рукописном виде<sup>5</sup>; полностью их текст сохранился в греческой рукописи синодального собрания ГИМа (№ 232 по каталогу архим. Владимира)<sup>6</sup>, а также в нескольких древнегрузинских рукописях.

### 1. ВРЕМЯ НАПИСАНИЯ. ИСТОРИЧЕСКАЯ ЭПОХА

На основании одного внутреннего свидетельства и некоторых исторических фактов может быть установлена приблизительная хронология антиармянских слов. В 4-м слове говорится о том, что подробнее об опресноках «мы будем любомудрствовать в следующем слове»<sup>7</sup>. Действительно, в следующем 5-м слове, изданном Ж. Хергенрётером, по преимуществу обличается употребление опресноков во время причащения — литургическая практика армянской и латинской Церквей, ставшая камнем преткновения во время раскола между Востоком и Западом в 1054 г.<sup>8</sup> По предположению К. Швайнбурга, 5-е слово было написано после 1054 г. как сокращенный вариант антилатинских трактатов Стифата<sup>9</sup> или, согласно гипотезе Ж. Даррузеса, ранее

<sup>3</sup> См.: ИАБ 6. № 171—176.

<sup>4</sup> *Nic. Steth. Contra Armenios et Latinos (atque) de fermentato et azymis // Hergenröther 1869. P. 139—154* (греч. текст с подстрочным лат. пер.).

<sup>5</sup> *Дионисий (Шленов), иерод. 1998. С. 222—285* (предварительное издание греч. текста 4-х обличительных слов по одной рукописи Mosq. 232).

<sup>6</sup> *Владимир, архим. 1894. С. 301—304.*

<sup>7</sup> Слово 4, 11 (Mosq. 232. F. 188).

<sup>8</sup> Подробнее см. доклад иг. *Дионисия (Шленова)* «Богословская сторона споров об опресноках», прочитанный на конференции «Православное учение о таинствах» (ноябрь 2007), а также статью: *Евхаристия // ПЭ. 17. 2008. С. 533—696*, см. особо: *Бернацкий М. М.* Спор об опресноках. С. 619—625.

<sup>9</sup> См.: *Schweinburg K.* Die Textgeschichte des Gesprächs mit den Franken von Niketas Stethatos // *BZ 34. 1934. S. 313—347*, особо S. 343.

1054 г.<sup>10</sup> Однако ни тот, ни другой ученый не были знакомы с содержанием первых четырех слов. Поскольку во втором слове излагается учение о пентархии патриархов во главе с Римом, что было бы невозможно после разрыва евхаристического общения между Римом и Константинополем<sup>11</sup>, а также в результате сравнительно-сопоставительного анализа пятого слова<sup>12</sup> и основных антилатинских трактатов Стифата «Собеседования с франками» («Диалексиса») и «К римлянам об опресноках, и посте в субботы, и браке священников» («Антидиалога»)<sup>13</sup>, можно сделать вывод, что антиармянские слова были написаны до разделения Церквей. Ф. Тиннерфильд предполагает, что антиармянские слова были написаны в 1050 г.<sup>14</sup>

Как соотносится данная датировка с реальным историческим контекстом? Склонной к монофизитству Армении, пред лицом

<sup>10</sup> Darrouzès 1990. P. 92. Note 19. Первоначально Ж. Даррузес датировал антиармянские слова Стифата временем вплоть до 1085—1090 гг. (*Darrouzès J. Un faux de Michel Cérulaire // REB 25. 1967. P. 288—291, особо P. 290.*)

<sup>11</sup> «Одно тело у Христа и Бога — Церковь верных, состоящее, словно из членов, из различных народов, и как пятью чувствами управляемое великими престололами Римским, Иерусалимским, Александрийским, Антиохийским и Константинопольским, и одной ведомое главой самим Христом» (Слово 2, 23. Mosq. 232. F. 182’).

<sup>12</sup> К тому же в версии пятого слова, изданной Хенгенрёттером, латиняне упоминаются только в самом начале (в заголовке и в первом предложении, где автор обращается к живущим «в стране франков и армян» [Слово 5, 1. *Hergenröther 1869. P. 139*]), но не в основном тексте, а в другой рукописи Vatoped. 12 латиняне вообще не упоминаются. См. ниже примеч. 56.

<sup>13</sup> См.: Бармин 2006. С. 145—148, где автор датирует пятое слово временем до 1054 г. на основании сравнения пятого слова с антилатинскими трактатами Стифата. В дополнение к рассуждениям А. В. Бармина можно упомянуть о случае редакции некорректного утверждения Стифата в его последующих антилатинских трактатах: в то время как в 5-м слове полемист называет евхаристический хлеб «вместообразным» (ἀντίτυπον) после преложения Святых Даров («хлеб, <...> который мы вкушаем, — это вместообразное тела Христова, а не опреснок»). [Слово 5, 2. *Hergenröther 1869. P. 140*]), в «Диалексисе» и «Антидиалоге» данное определение встречается только применительно к опреснокам, но не к квасному хлебу (*Dialexis, Antidialogus 2, 3; 4, 2 [Michel A. Humbert and Kerullarios, Quellen und Studien zum Schisma des XI. Jahrhunderts. 2. Padeborn, 1930. S. 322—342. Указанные места S. 323:19, 326:13]*).

<sup>14</sup> См.: *Tinnerfeld F. Nicetas Stethatos // TRE 24. 1994. P. 463.*

арабской, а затем турецкой опасности волей-неволей пришлось подчиниться Византии в X в. — первой половине XI в. Армянский исследователь Х. М. Бартикян приписывает «новые» замыслы о подчинении Армении основателю Македонской династии императору Василию I (2-я пол. IX в.), который ради этого будто бы и затеял войну с еретиками-павликианами<sup>15</sup>. Вне зависимости от степени правдоподобности данной гипотезы наиболее важные этапы распространения византийского влияния в Армении в средневизантийский период — это взятие у арабов Феоносиополя-Карина (949 г.), поход императора Иоанна I Цимисхия (969—976 г.) против арабов через Армению, и, наконец, присоединение при Василии II Болгаробойце Тайка (1000 г.) и Васпарухана (1021 г.)<sup>16</sup>. В начале 1022 г. в Трапезунде армянский католикос Петрос I Гетадарц (1019—1036, 1038—1047) вручил императору Василию II послания царя Великой Армении Ованеса Симватия, в котором император объявлялся его наследником<sup>17</sup>. Завоевание Ани (1046 г.) и Карса (1064 г.) — последние штрихи в покорении Армении и Грузии<sup>18</sup>.

В результате более тесного соприкосновения с Византией Армения в течение X—XI в. оказалась вовлеченной в богословские споры<sup>19</sup>, которые достигли особого напряжения во второй половине XI в. В несколько тенденциозной «Хронографии» монаха Матфея из Эдессы (Урхаэци; XI—XII в.) описываются дискус-

<sup>15</sup> *Bartikian 1971 [2007]*. P. 356—357.

<sup>16</sup> *Bartikian 1971 [2007]*. P. 362.

<sup>17</sup> См.: *Grousset 1984*. P. 556—557.

<sup>18</sup> См.: *Bartikian 1971 [2007]*; Ζακυνθητός Δ. Α. Βυζαντινὴ ἱστορία 324—1071. Αθήνα, Γιάππια, 1989. Σ. 387—393.

<sup>19</sup> О формировании вероучения армянской Церкви в первом тысячелетии см. пока что неизданную на языке оригинала статью: *Larche J.-C. Les fondements historiques de l'antichalcédonisme et du monophysisme de l'Église arménienne (V<sup>e</sup>—VIII<sup>e</sup> siècle)* (*Ларше Ж.-К. Исторические основания антихалкидонизма и монофизитства армянской Церкви (V—VIII вв.)*), русский перевод которой опубликован ниже на страницах «Богословского вестника» (БВ 7. 2008. С. 144—199). О богословских дискуссиях между византийцами и армянами в IX—XI в. см. обзорную статью *Bartikian 1986 [2007]*.

сии, проходившие в Константинополе и, как правило, заканчивавшиеся поражением греков. Так, «армянский вардапед [Лев] в присутствии императора [Иоанна Цимисхия] беседовал со всеми мудрецами из ромеев, явив себя непобедимым в споре с греческими учителями <...>»<sup>20</sup>. Через несколько десятилетий император Василий II пригласил вардапеду Самуила в царский дворец для проведения диспута с «греческими учителями» по поводу времени празднования Пасхи, который также закончился полной победой Самуила<sup>21</sup>. После полной интеграции Армении в состав Византии при Константине X Дуке был проведен диспут сначала с вардапедом Иаковом Карафнеци, который «представил много возражений относительно различных пунктов ромейской веры, однако в вопросе о двух природах Христа он немного склонился к позиции ромеев»<sup>22</sup>, а затем с бывшим армянским царем Гагиком II Багратидом (Багратуни) (1043—1044), изложившим свои богословские воззрения в виде пространного «Исповедания» или «Грамоты веры»<sup>23</sup>.

В середине XI в. одним из самых драматичных эпизодов во взаимоотношениях Византии и Армении стало завоевание Ани, столицы армянского католикосата, и последующее вынужденное переселение армянского католикоса Петроса I Гетадарца в селение Ардзн<sup>24</sup>, а затем в Константинополь, что в значительной степени ограничивало его мощь и влияние<sup>25</sup>. Древние и современные армянские историки, описывая пребывание Петроса в Константинополе,

<sup>20</sup> *Mattheus. Chronographia I, 22 // Dostourian 1993. P. 33—34.* Здесь и далее ссылки на «Хронологию» Матфея Эдесского даются по английскому переводу.

<sup>21</sup> В 455 г. армянской эры (1006—1007 гг.) *Mattheus. Chronographia I, 44 // Dostourian 1993. P. 42—43.*

<sup>22</sup> *Mattheus. Chronographia II, 30 // Dostourian 1993. P. 110.*

<sup>23</sup> См.: *Darrouzès 1990. P. 93; Grousset 1984. Paris, 1984. P. 618—620.* См.: *Mattheus. Chronographia II, 31—41 // Dostourian 1993. P. 111—120.*

<sup>24</sup> В начале византийского правления в Ани катепан Ясит воздавал католикосу Петросу Гетадарцу славу и почести, однако его преемник Катаклон Кекавмен «нашел католикоса Петроса и заставил его покинуть город, говоря: император приказал тебе пребывать в селении Ардзн провинции Карин». *Yuzbachian 1963. P. 63.*

<sup>25</sup> *Bartikian 1971 [2007]. P. 367.*

ничего не говорят о богословской полемике, которая в нашей публикации будет отчасти реконструирована.

Католикос Петрос находился в Константинополе в течение трех или четырех лет с 1047 по 1050 г.<sup>26</sup> или с 1049<sup>27</sup> по 1052/1053 г. Матфей Эдесский подробно описал, как католикос в сопровождении многочисленной свиты, состоявшей из 300 высокопоставленных лиц, 100 клириков и 200 рабов, в 1049/50 г. прибыл в византийскую столицу и был почетно принят императором Константином IX Мономахом (1042—1055) и патриархом Михаилом I Керуларием (1043—1059)<sup>28</sup>. Все лица из ближайшего окружения католикоса были «учеными и философами, сведущими в Ветхом и Новом Завете Божиим»<sup>29</sup>. Хотя «каждый день внимание и почести увеличивались»<sup>30</sup>, католикос стремился вернуться к себе на родину. По свидетельству Аристакаеса, ему удалось провести последние два года своей жизни в монастыре Честного Креста (г. Севастия) (†1054 г.)<sup>31</sup>. Таким образом, при любом из вышеуказанных сроков в 1050 г. Петрос Гетадарц не-

<sup>26</sup> Армянский историк нач. XX в. архиеп. Магакия Орманян писал, что католикос Петрос после того, как греки взяли его престольный город Ани (1046 г.), находился в Константинополе около трех лет, т. е. приблизительно с 1047 по 1050 г. (см.: *Магакия Орманян, архиеп. 2006*. С. 58—59). Г. Аввакумов указывал диапазон с 1049 по 1051 г. (*Avvakumov G. Die Entstehung des Unionsgedankens. München, 2002*. S. 84. См.: *Бармин 2006*. С. 146). Из древних армянских историков трехлетний срок пребывания Петроса в Константинополе указывал Аристакаес (*Yuzbachian 1963*. P. 63), а четырехлетний — Матфей Эдесский (*Mattheus. Chronographia I, 93 // Dostourian 1993*. P. 78).

<sup>27</sup> В 498 г. армянской эры. *Mattheus. Chronographia I, 92 // Dostourian 1993*. P. 76.

<sup>28</sup> *Mattheus. Chronographia I, 93 // Dostourian 1993*. P. 77—78. См.: *Grousset 1984*. P. 592—594; *Рансимен С. Восточная схизма. М., 1998*. С. 122 (примеч. 24).

<sup>29</sup> *Mattheus. Chronographia. P. I, 93 // Dostourian 1993*. P. 77.

<sup>30</sup> *Mattheus. Chronographia P. I, 93 // Dostourian 1993*. P. 78. *Grousset 1984*. P. 593.

<sup>31</sup> *Aristakés. Narratio 14 (1001—1072) // Yuzbachian 1963*. P. 87. Согласно свидетельству Матфея Эдесского католикос Петрос умер в 507 г. армянской эры, т. е. в 1058—1059 г. (*Mattheus. Chronographia P. II, 7 // Dostourian 1993*. P. 91).



## 2. КРАТКИЙ ТЕМАТИЧЕСКИЙ ОБЗОР ПЕРВЫХ ЧЕТЫРЕХ ОБЛИЧИТЕЛЬНЫХ СЛОВ

Основываясь на изданном тексте 5-го слова прп. Никиты, где опровергался армянский литургический обычай служить литургию на неквасном хлебе (опресноках), о. Иоанн Мейендорф и С. Рансимен писали о том, что учение об опресноках было основным камнем преткновения между византийскими и армянскими богословами и что полемика с армянами спровоцировала аналогичную полемику с Римом<sup>35</sup>. Содержание четырех антиармянских слов, в которых Стифат опровергает основное заблуждение армян — монофизитскую христологию — и в связи с этим критикует литургическую практику армянской Церкви, позволяет представить византино-армянскую богословскую дискуссию в новом свете.

Основная идея первого слова — опровергнуть учение армян о единой сложной природе Христа через указание на неправильный с точки зрения Стифата литургический обычай — праздновать Рождество и Крещение Господа в один день, 6 января. В следующих словах Стифат в традиционном для византийской антиармянской полемики направлении критикует использование кунжутного масла при крещении вместо святого мира<sup>36</sup>, пребывание армянской Церкви вне пентархии патриархатов<sup>37</sup>, монофизитскую добавку к Трисвятому «распныйся за ны»<sup>38</sup>, церковный календарь с одновременным празднованием Благовещения, Рождества и Крещения Господня<sup>39</sup>, опущение в ежедневных богослужениях песни Богородицы<sup>40</sup>, неисполь-

<sup>35</sup> См.: Иоанн Мейендорф, прот. Византийское богословие. Минск, 2001. С. 137—138; Рансимен С. Восточная схизма // Рансимен С. Восточная схизма. Византийская теократия. М., 1998. С. 41.

<sup>36</sup> Слово 2, 13—14 (Mosq. 232. F. 179<sup>v</sup>—180).

<sup>37</sup> Слово 2, 16—26 (Mosq. 232. F. 180<sup>v</sup>—183<sup>v</sup>).

<sup>38</sup> Слово 3 (Mosq. 232. F. 183<sup>v</sup>—185).

<sup>39</sup> Слово 4, 3—6 (Mosq. 232. F. 185<sup>v</sup>—186<sup>v</sup>). О Господских праздниках в армянской Церкви подробнее см.: Магакия Ормянян, архиеп. 2006. С. 177. См. также: Esbroeck 1968. P. 370.

<sup>40</sup> Слово 4, 18 (Mosq. 232. F. 190).

зование «просфор, замешанных женщинами»<sup>41</sup>, отказ от чина теплоты<sup>42</sup>, служение литургии на опресноках<sup>43</sup>, чрезмерный аскетизм, сам по себе не имеющий никакого значения<sup>44</sup>.

Византино-армянская полемика в освещении Стифата предоставляет достаточно ценный материал не только для истории вероучения и литургики, но и для и агиографии, церковной истории и церковного права. Так, в четвертом слове Стифату пришлось защищаться от обвинений, исходивших со стороны армян, в том, что византийцы не соблюдали пост в среду и пятницу, если на эти дни приходилась память особо чтимого святого, и чтили «Николая, отпавшего от лика апостолов»<sup>45</sup>. В ответ на последнее обвинение прп. Никита объяснил, что в Церкви Христовой почитается «современник <...> святого Григория из великой Армении» свт. Николай Мирликийский, пересказав известнейшие эпизоды из его жития<sup>46</sup>. Учение Стифата о пентархии, изложенное во втором обличительном слове, будет проанализировано особо после публикации данного слова на страницах «Богословского вестника».

### 3. ПЛАН ПЕРВОГО ОБЛИЧИТЕЛЬНОГО СЛОВА

Первое обличительное слово можно разделить на вступление, две основные части и заключение. Для каждого раздела указываются номера параграфов (или глав), установленные издателем, в рукописном тексте номера глав отсутствуют.

<sup>41</sup> Слово 4, 7.18 (Mosq. 232. F. 186<sup>v</sup>—187, 190).

<sup>42</sup> Слово 4, 9—10 (Mosq. 232. F. 187—188).

<sup>43</sup> Слово 4, 11.5 (Mosq. 232. F. 188, 186—186<sup>v</sup>).

<sup>44</sup> Слово 4, 19—20 (Mosq. 232. F. 190—190<sup>v</sup>).

<sup>45</sup> Слово 4, 14.17 (Mosq. 232. F. 189, 189<sup>v</sup>—190). Имеется в виду Николай Антиохиец, один из 7 диаконов Иерусалимской Церкви (Деян. 6, 5), которого армяне и прп. Никита Стифат вслед за некоторыми древними писателями считали родоначальником секты николаитов (Откр. 2, 6), хотя в тексте Священного Писания на это нет никаких указаний (см.: *Bauer W. A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature / A transl. and adapt. by W. F. Arndt, F. W. Gingrich.* Chicago, 1996. P. 539).

<sup>46</sup> Слово 4, 14—17 (Mosq. 232. F. 189—190).

## ОТДЕЛ I

I. Вступление. Гл. 1—3. Автор обозначает основную цель слова — побудить армян отказаться от смешения природ Христа, также как и от одновременного совершения праздников Рождества и Крещения, и «согласиться с единой, соборной и апостольской Церковью Христовой» (гл. 3).

II. Христологическая часть. Гл. 4—12. Опираясь на 47 гл. «Изложения православной веры» прп. Иоанна Дамаскина и на отдельные фрагменты из св. Григория Богослова, автор излагает православную христологию, одновременно опровергая монофизитский взгляд. Наиболее яркий образ встречается в гл. 10, где автор проводит аналогию между единением и различием человеческой и Божественной природ с единением и различием солнечного луча и растения, на которое он падает. Отрицание человеческой природы во Христе с неизбежностью приводит к ереси теопасхизма (гл. 10, 11).

III. Литургическая часть. Гл. 13—20. Здесь раскрывается основная идея первого слова — показать превосходство и традиционность византийской литургической практики праздновать Рождество и Крещение 25 декабря и 6 января соответственно. В гл. 13—18 основное внимание уделено цитации мест из 38 слова свт. Григория Богослова, наиболее значимых с точки зрения Стифата для доказательства существования отдельного праздника Рождества Христова. Начиная с гл. 14 и далее Стифат обращается к своему оппоненту на «ты», что придает повествованию еще более напряженный и личный характер. Повествование достигает кульминации в гл. 19, где автор проводит строгую параллель между двумя праздниками Рождества и Крещения и двумя природами Христа — человеческой и божественной соответственно.

IV. Заключение. Гл. 21—22. Призыв покаяться и воссоединиться с Церковью.

## 4. ИСТОЧНИКИ

В 1-м обличительном слове Священное Писание цитируется значительно реже, нежели в аскетико-богословских сочинениях Стифата.

В 15 параграфе 1-го слова допущена очевидная ошибка: с прямой ссылкой на Ветхий Завет («в Ветхом Завете написано») приводится вольный пересказ новозаветного стиха (ср. Ин. 7, 27). Быть может, данную ошибку допустил не сам Стифат, а древний переписчик, которого не дерзнули исправить последующие греческие переписчики и грузинский переводчик Арсений Икалтоели<sup>47</sup>. Последний переводил тексты Стифата с исключительной точностью и, как было замечено М. А. Рапава, в основном тексте сохранил даже самую очевидную ошибку, допущенную в 5 слове<sup>48</sup>.

Помимо Священного Писания в 1-м антиармянском слове прп. Никита цитирует два святоотеческих текста — 47 гл. «Изложения православной веры» прп. Иоанна Дамаскина и 38 слово на Богоявление свт. Григория Богослова. При этом прп. Иоанн Дамаскин ни разу не называется по имени, поскольку он не признавался армянскими богословами, а свт. Григорий Богослов назван по имени 7 раз в сопровождении хвалебных эпитетов («божественный», «великий», «известнейший»). Стифат по большей части повторяет христологическое учение прп. Иоанна Дамаскина, не привнося в него ничего нового. Свт. Григория Богослова он цитирует еще более точно (хоть и не так пространно) как несомненный авторитет, подтверждающий раздельное празднование двух праздников Рождества и Крещения. О том, что слово свт. Григория, произнесенное 25 декабря 380 г., являлось первым подтверждением празднования отдельного дня Рождества Христова в Константинопольской Церкви (в слове на Богоявление свт. Григорий назвал себя «родоначальником праздника»<sup>49</sup>), прп. Никита, скорее всего, не знал.

<sup>47</sup> Рапава 2007. С. 358.

<sup>48</sup> «И Моисей сказал, позовите Рагуила» (ср. Исх. 2, 20!) (Слово 5, 12 // *Hergenröther 1869. P. 151*). По поводу данной ошибки Арсений оставил на поле грузинской рукописи следующую схолию: «Рагуил сказал про Моисея, как это написано в книге Исхода: “Позовите его, пусть он есть хлеб”. Но в греческом подлиннике этой книги было сказано так, как мною здесь написано, не по той причине, что я несведущ в греческом или слов Священного Писания не помнил. Простите за самооправдание, Арсений». Рус. пер. с груз. цит. по: Рапава 2007. С. 358.

<sup>49</sup> *Greg. Naz. In sancta lumina oratio 39, 14, PG 36, 349B:26.*

Среди источников, хоть прямо и не цитировавшихся, но косвенно повлиявших на образ мысли Стифата, самое важное место занимает послание «О праздниках: Благовещении и Рождестве, Сретении и Крещении» (*Sermo de festis. CPG 6892*), написанное ок. 560 г. императором Юстинианом. Данное послание, сохранившееся только на древнегрузинском языке<sup>50</sup>, было переведено на русский язык в нач. XX в. свящ. Корнилием Кекелидзе<sup>51</sup>, а во второй половине века — на латинский известным ориенталистом Мишелем ван Эсбруком<sup>52</sup>, который посвятил христианской эортологии VI в. ряд ценных публикаций. Пытаясь вразумить жителей Иерусалима, продолжавших упорно праздновать Рождество и Крещение 6 января вопреки не так давно сложившейся традиции других Поместных Церквей, Юстиниан со ссылкой на Священное Писание, а также на восточных и западных отцов призывал их праздновать Рождество отдельно 25 декабря. По сути дела прп. Никита Стифат в XI в. продолжил полемическую линию, у истоков которой оказался император-богослов. Современник Стифата Анания Санахнеци в вопросе о праздниках также повторил рассуждения своего более талантливого предшественника Анании Ширакаци, или Счислителя (ок. 600—670 г.), известного армянского богослова и эрудита VII в.<sup>53</sup>

## 5. РУКОПИСНАЯ ТРАДИЦИЯ

Критический текст первого обличительного слова составлен с учетом 4-х греческих рукописей. Параллельно с текстом на древнегреческом приводится древнегрузинский текст первого слова, подготовленный доктором филологических наук Майей Антиповной Рапава

<sup>50</sup> Древнегрузинский текст послания Юстиниана издавался дважды И. Абуладзе (1944) и К. Кекелидзе (1946) (см.: *Esbroeck 1968. P. 351*).

<sup>51</sup> См.: *Кекелидзе 1905*.

<sup>52</sup> *Esbroeck 1968. P. 356—362* (лат. пер.).

<sup>53</sup> Подробнее позиции всех вышеупомянутых лиц будут раскрыты в специальной статье, посвященной истории празднования Рождества и Крещения, в следующем номере журнала.

(Институт рукописей им. К. Кекелидзе, Тбилиси)<sup>54</sup> по 6-ти рукописям. Насколько известно, антиармянские слова Стифата на другие древние языки не переводились.

В рукописных хранилищах Государственного исторического музея (Москва), Ватиканской библиотеки и Австрийской национальной библиотеки сохранились следующие греческие рукописи:

М — Mosquensis 232 (443), f. 171<sup>v</sup>—190. (XII в.). Единственная наиболее полная и наиболее древняя рукопись<sup>55</sup>,

<sup>54</sup> О грузинском переводе пяти антиармянских слов Стифата см. текст доклада М. А. Рапава на ежегодной конференции ПСТГУ 2006 г., опубликованный, к сожалению, со множеством опечаток: *Рапаво 2007*. М. А. Рапаво подготовила также критическое издание всех следующих обличительных слов Стифата, включая пятое.

<sup>55</sup> Более подробное описание всего греческого полемического сборника, в котором содержатся первые 4 антиармянские слова, выполненное при помощи Э. Н. Добрыниной, таково: ГИМ, Син. гр. 443 (Вл. 232). Сборник полемического содержания. Пергамен, минускул. 204 л., 190X141, площадь текста 139—186, 28—30 строк, интервал 4 мм. Текст написан светло-коричневыми чернилами, знаки ударения и придыхания проставлены регулярно, iota subscriptum и adscriptum не употребляется. Буквы подвешены к строке или пронизаны ею. Рубрики и малые инициалы писаны розовым цветом. Сигнатуры писаны светло-коричневыми чернилами в середине нижнего поля на обороте последнего листа тетради и темно-коричневыми чернилами в середине нижнего поля последнего листа тетради. Пагинация арабскими цифрами темно-коричневыми чернилами в правом верхнем углу листа. Линовка: тип — Lego P421 C1b, система — 2. Рукопись состоит из 25 тетрадей: тетради 10 (71—76), 16 (116—121) — по шесть листов, 14 (101—107), 22 (167—173) — по семь листов, 23 (174—182) — девять листов, 20 (147—158), 25 (191—203) — по двенадцать листов, остальные тетради — кватернионы. Лист 204 — бумажный. Иллюминация: л. 1 — заставка в виде «П». Орнамент «плетенка» рисован пером красным цветом и чернилами текста. Л. 4, 11 об., 21, 24 об., 27 об., 33 об., 35, 35 об., 39, 56, 59 об., 88 об., 112 об., 117 об., 119 об., 177, 183 об., 190 об. — заставки простейшего геометрического орнамента, выполненные пером красным цветом. Записи и пометы: л. 1 На верхнем поле темно-коричневыми чернилами помета библиотекаря Иверского монастыря: τὸν Ἰβήρη(ων). Помета «Арсений» и номер, поставленный Арсением Сухановым в Протате, не сохранились (см.: *Фонкич 1977*. С. 87—93). Переплет: картон с покрытием из темнокоричневой кожи (конец XVIII в.), вставки из черной кожи на корешке XIX в. (см.: *Владимир, архим. 1894*. С. 301; *Фонкич 1977*. С. 87—93; *Фонкич Б. Л., Поляков Ф. Б. Греческие рукописи синодальной библиотеки*. М., 1993. С. 84, где указана библиография).

в ней содержится текст первых четырех слов<sup>56</sup>. Она была привезена в Москву Арсением Сухановым из Иверского монастыря в сер. XVII в. (после поездки на Афон в 1653—1655 гг.). Первое слово (f. 171<sup>v</sup>—177) озаглавлено: Νικήτα εὐτελοῦς μοναχοῦ καὶ πρεσβυτέρου μονῆς τῶν Στουδίων, τοῦ Στιθάτου λόγος στηλιτευτικὸς πρῶτος· κατὰ τῆς βλασφήμου τῶν Ἀρμενίων αἰρέσεως. Нач. Τὴν συγχυτικὴν τῶν δύο φύσεων τοῦ Χριστοῦ δόξαν. Второе слово озаглавлено: Τοῦ αὐτοῦ κατὰ τῆς βλασφήμου τῶν Ἀρμενίων αἰρέσεως στηλιτευτικὸς λόγος δευτέρος. Нач. Τὸν πρῶτον σχεδιάσαντες ὑμῖν λόγον, ὧ σοφοί. Третье слово озаглавлено: Τοῦ αὐτοῦ στηλιτευτικὸς τρίτος τῆς δόξης τῶν Ἀρμενίων περὶ τοῦ τρισαγίου. Нач. Τὴν πρώτην καὶ δευτέραν, ὧ σοφοί, τῶν ἄλλων ὑπερκαθεζόμενοι Ἀρμενίων πρὸς ὑμᾶς ὁμιλίαν. Четвертое слово озаглавлено: Τοῦ αὐτοῦ στηλιτευτικὸς τέταρτος τῆς τῶν Ἀρμενίων ὑφάλου αἰρέσεως. Нач. Φέρε δὴ καὶ περὶ τῆς ὑφάλου πλάνης ὑμῶν καὶ αἰρέσεως.

В трех рукописях содержится только первое слово:

V<sup>1</sup> — Vaticanus gr. 1151, f. 62<sup>v</sup>—69 (XIII—XIV в.);

V<sup>2</sup> — Vaticanus gr. 1105, f. 143<sup>v</sup>—152 (рукопись с отметкой 1523 г., достаточно точно копирует предшествующую);

B — Vindobonensis Teol. 58, f. 119<sup>v</sup>—124<sup>v</sup> (1-я пол. XVI в.)<sup>57</sup>.

И, наконец, еще в одной ватиканской рукописи содержится текст

<sup>56</sup> Известны два греческих списка 5-го слова: 1. Vatopedinus 12. XIV в. Пятое обличительное слово против армян (f. 21 об. л.). Оно озаглавлено: Νικήτα μοναχοῦ καὶ πρεσβυτέρου μονῆς τῶν Στουδίου τοῦ καὶ Στιθάτου λόγος στηλιτευτικὸς ε' κατὰ Ἀρμενίων καὶ περὶ τῶν ἀζύμων; 2. Monac. gr. 524. XIV в. Пятое обличительное слово против армян (f. 14 + 4 л.). Оно озаглавлено: Τοῦ Στηθείου (Στηθαίου — исправление Хергенрөтера) κύρου Νικήτα τῆς μονῆς τῶν Στουδίτων κατὰ Ἀρμενίων καὶ Λατίνων (καὶ) περὶ ἐνζύμων καὶ ἀζύμων. Нач. Εἰ φιλοσοφώτερον ἔχοντες βίον. Издано в: *Hergenröther 1869*. P. 139—154.

<sup>57</sup> *Hunger H., Kresten O. Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek. Teil 3/1. Cod. theol. 1—100. Wien, 1976. S. 103—104.* Первые три рукописи (AV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>) были просмотрены de visu, венская — по фотокопии, полученной благодаря участию А. М. Пентковского.

четвертого слова<sup>58</sup>: Vaticanus gr. 712, f. 121—126<sup>v</sup>. Нач. Φέρει δὴ περὶ τῆς ὑφάλου πλάνης ὑμῶν καὶ αἰρέσεως.

Первые 5 грузинских рукописей из нижеприведенного списка находятся в Институте рукописей им. К. Кекелидзе (Тбилиси), последняя — в Историко-этнографическом музее им. Н. Бердзенишвили (Кутаиси).

- a — S 1463, f. 256<sup>r</sup> (XII—XIII в.);
- b — A 205, f. 162<sup>v</sup>—185<sup>v</sup> (XIII в.);
- c — H 601, f. 188—233 (1746 г.);
- d — A 65, f. 114<sup>v</sup>—137<sup>v</sup> (1210 г.);
- e — A 1086, f. 103<sup>v</sup>—128<sup>r</sup> (XVIII в.);
- k — Kut. 23, f. 239<sup>v</sup>—269<sup>r</sup> (XII—XIII в.).

## 6. ПРИНЦИПЫ ИЗДАНИЯ ТЕКСТА

Из четырех сохранившихся греческих рукописей первого обличительного слова московская (иверская) является древнейшей — она датируется XII в. Из шести грузинских рукописей две относятся к XII в., предлагая в некоторых случаях более верные варианты, нежели греческий текст, а в некоторых уступая ему. В целом грузинские рукописи ближе к московской (иверской), нежели чем к более поздним ватиканским рукописям или венской. Само первоначальное местонахождение рукописи — афонский монастырь Ивирон — как нельзя лучше подтверждает наличие этой связи, которая выявляется, однако, только на текстологическом уровне. За основу издания греческого текста была взята рукопись из синодального собрания ГИМа, исправляемая только в тех случаях, в которых чтения по другим представляются более правильными; в частности, были восстановлены все лакуны в тексте М.

При публикации греческого текста в критическом аппарате указаны разночтения (включая орфографические) по греческим рукописям (MV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>B), а также разночтения с грузинскими рукописями,

<sup>58</sup> Codices Vaticani Graeci. T. III. Cod. 604—866. Roma: In Bibl. Vat., 1940. P. 203.

во всех случаях совпадающими друг с другом и потому помеченными единым сиглом G (= abcdek). В результате сопоставления отрывков из Иоанна Дамаскина и Григория Богослова в изложении Стифата с их первоисточниками по критическим изданиям (Б. Коттера и К. Морескини соответственно) удалось выявить ряд рукописей, которыми мог пользоваться автор первого слова<sup>59</sup>. Выявленные разночтения также были включены в критический аппарат.

Для древнегрузинского текста первого слова М. А. Рапава установила разночтения по всем указанным грузинским рукописям, однако в данной публикации оставлены только наиболее существенные разночтения (орфографические варианты были исключены)<sup>60</sup>.

Орфография греческого текста выправлена по классической норме. Автор греческого текста М допускал незначительные погрешности в так называемых итацизмах. Например:

titulus, 2 στιθάτου вместо σθηθάτου

4, 43 στοιχίων вместо στοιχείων

11, 141 λογίζει вместо λογίζη

Дважды он не использовал долгий показатель сослагательного склонения (напр., 2, 19 ἵνα δείξομεν вместо ἵνα δείξωμεν), допускал ошибки в ударении (5, 54 ἀναπλέον вместо ἀνάπλεον) и пр. Из-за итацизмов во всех греческих рукописях появилась неправильное чтение 15, 214 Σαμαρεϊτής (м. р.) вместо правильного Σαμαρεϊτίς (ж. р.). Поскольку в критическом аппарате приводятся варианты без орфографической правки, они иногда отличаются от исправленного основного текста.

<sup>59</sup> В одном наиболее показательном случае 8, 92 чтение MV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>B совпадает с худшим чтением, указанным Б. Коттером (ἀδιαστάτως вместо ἀδιασπάτως), в другом 18, 255 лучшее чтение G (по сравнению со всеми греческими рукописями) (≈ ἐγράφης) совпадает с чтением большинства греческих рукописей, перечисленных К. Морескини, а также подтверждается тем чтением (ἀτεγράφης), которому было отдано предпочтение. См.: *Moreschini, Gally 1990; Kotter 1973*.

<sup>60</sup> Все грузинско-греческие разночтения, установленные М. А. Рапава, были уточнены и дополнены С. С. Кимом, выпускником МДС, в настоящее время студентом Школы языков и цивилизаций Древнего Востока при Католическом институте в Париже (ELCOA).

Пунктуация и разбивка на предложения сделаны в ряде случаев по смыслу. Разбивка на главы осуществлена в большинстве случаев в соответствии с большими пробелами между словами в тексте московской рукописи. И, наконец, во многих случаях строчные буквы были заменены на заглавные.

## 7. АНАЛИЗ РАЗНОЧТЕНИЙ. СТЕММА РУКОПИСЕЙ

Среди разночтений, отраженных в аппарате греческого текста, выделяются две основные группы: I. Разночтения в греческом тексте. II. Разночтения между греческими и грузинскими рукописями.

I. Из 4-х греческих рукописей наиболее своеобразна M, она отличается от единого чтения, предлагаемого тремя другими греческими рукописями, в 117 случаях. Писец M достаточно внимателен, только изредка он допускает орфографические погрешности, а один раз — удвоение словосочетания (22, 340 ἕως περᾶτων). В большинстве случаев чтения M можно признать лучшими. Например:

1, 5 γάγγραιναν M: γάγγραινα BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>

14, 190 παρθενία M: παρθενεία BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>

Венская рукопись B отличается от группы MV<sup>1</sup>V<sup>2</sup> только в 20 случаях. Писец B в отличие от своего предшественника наиболее небрежен: несколько раз он по невнимательности удваивает слова или слоги, а также пишет «Феодорит» вместо «Феодор» (8, 90). Например:

10, 136 ἀντίθεος MV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>G: ἀντιτίθεος

V<sup>2</sup> отличается от MBV<sup>1</sup> только в 8 случаях, причем, как правило, данные чтения V<sup>2</sup> являются худшими. В одном из случаев добавленное слово (10, 120 θεότητος) выделено точечным курсивом, что означает сознательное исправление, выполненное писцом.

Менее всего оригинальна V<sup>1</sup>, которая расходится с MBV<sup>2</sup> только в 5 случаях, каждый из которых сугубо орфографический. Данные чтения V<sup>1</sup> — худшие, они исправляются в MBV<sup>2</sup>.

Почти все немногочисленные совпадения М с одной из трех других рукописей (В, V<sup>1</sup> или V<sup>2</sup> — всего 11 случаев) вопреки двум оставшимся являются орфографическими или грамматическими.

II. Разночтения между греческими и грузинскими рукописями помогают, с одной стороны, выявить своеобразие грузинской версии по сравнению с греческой, а с другой, — уточнить отношение древнегрузинского перевода как к древнейшей и наиболее оригинальной М, так и к остальным греческим рукописям.

Не менее, чем в 79 случаях G отличается от чтения, предлагаемого всеми греческими рукописями (MBV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>): по-преимуществу, в G добавляются или опускаются слова, а также предлагаются иные смыслы или меняется порядок слов. Например:

**1, 11** προσέχοντες MBV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>: იწურთობნ G (почауются)

**14, 184** γεγωνῶς MBV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>: + სიტყუბა G (Слово)

В данное число входят особые варианты перевода, отдельные из которых позволяют реконструировать другое греческое чтение в архетипе 1-го антиармянского слова. Например, в 5 гл. 1-го слова «по природам Он видим» (**5, 50** ὁρώμενος BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>, в М лакуна) грузинский переводчик передал как «по природам Он познаваем» (ცნობილი) — вариант значительно более верный в смысловом отношении, соответствующий греч. γνωρίζόμενος. В той же главе G восстанавливает более полный текст цитаты из прп. Иоанна Дамаскина «постижение не ипостаси Его, а единой Его природы», восполнив тем самым лакуну, «обозначенную» в трех греческих рукописях отрицанием οὐ (BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>). Троекратное худшее грузинское чтение «вам» вместо «нам» (**8, 94, 97, 15, 212** ἡμῖν MBV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>: თქუებ G), скорее всего, появилось в результате точного перевода с несохранившегося греческого архетипа, а не по ошибке переводчика или писца. В то же самое время ряд особых чтений G мог появиться в результате того, что грузинский переводчик не смог подобрать более точных эквивалентов. Например:

1, 8 βεβοημένω MBV<sup>1</sup>V<sup>2</sup> (воспетому, известному): ზმავდ  
 ბსმეხოლო G (прославленному ≈ δεδοξασμένω)

Однажды грузинский переводчик допустил грубую ошибку, про-  
 чтя πραγμάτων как πατέρων (4, 40).

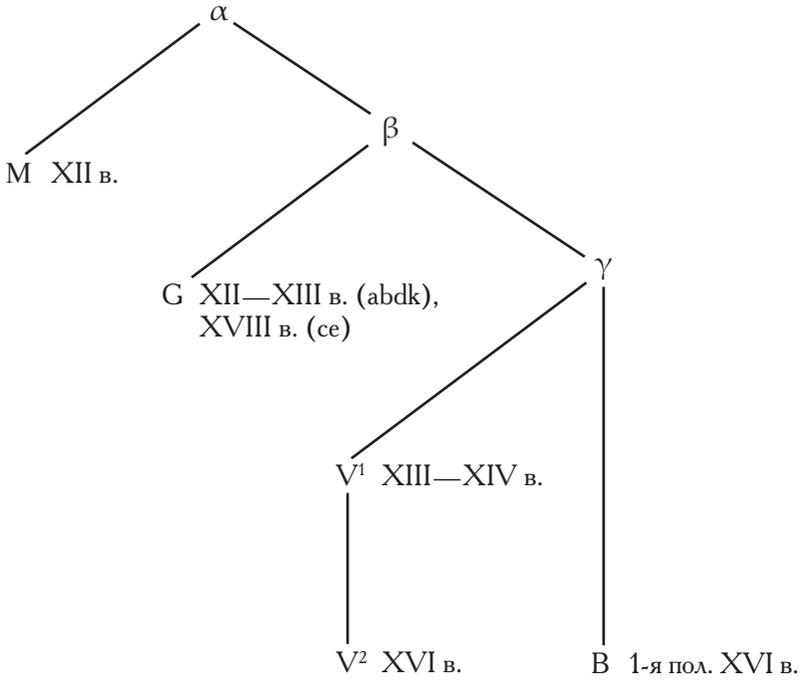
В 74 случаях G поддерживает те или иные греческие рукописи. При  
 этом установлены 18 чтений совпадения G только с M в отличие от: B,  
 V<sup>1</sup> или V<sup>2</sup>, с каждой из которых такого рода совпадения не зафиксиро-  
 ваны. Все 18 чтений MG — наиболее древние и ничем не уступающие  
 своим инвариантам — восходят к протографу α. Например:

- 3, 30 ἀσυγχύτως M G: + τούτου BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>
- 5, 49 τούτοις M G: + κατὰ τὰς γραφάς BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>
- 8, 97/99 [δεῖ ... ἔνωσιν] M G: < BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>
- 10, 119 σταυρωθῆναι M G: ἐσταυρῶσθαι BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>
- 13, 173 θεολόγοις M G: θεολογία BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>
- 14, 186 αὐτῆς M G: + ἐσαρκώθη καὶ BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>
- 14, 191 λέλεκται M G: γέγραπται BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>
- 17, 239 βαπτίσματος M G: + ἑορτῆ BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>

В целом G поддерживает BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>, предлагающие отличные от M  
 чтения, в 44 случаях (включая точные и более близкие варианты)  
 чаще, чем M. Чтения, разделяемые G и BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>, восходят к про-  
 тографу β. Например:

- 1, 8 κατάδρομμα M: καταδρομήν BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>: დასამჴობელად G (для  
 опрокидывания)
- 8, 82/83 τέλειος ἄνθρωπος M: ~ BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>G
- 14, 190 ἵνα καὶ ἡ M: + τῶν ἀνθρώπων BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>G

В стемме также можно выделить протограф γ, берущий на  
 себя общие чтения BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>, отсутствующие в M. После того, как  
 М. А. Рапава опубликует критический древнегрузинский текст  
 пяти антиармянских слов, соотношение между греческой и грузин-  
 ской версией, скорее всего, будет уточнено (к сожалению, осталь-  
 ные слова Стифата будут поддерживаться всего лишь одной или  
 двумя греческими рукописями).



\* \* \*

Русский перевод первого обличительного слова против армян публикуется впервые. Предварительный черновой вариант перевода, помещенный первоначально в качестве приложения к диссертации, посвященной богословскому наследию прп. Никиты Стифата<sup>61</sup>, был для настоящей публикации кардинально исправлен и приведен в соответствие с публикуемым ныне критическим текстом. Наиболее интересные разночтения сохранены в переводе на русский язык в подстрочных примечаниях. Отрывки из «Изложения православной веры» прп. Иоанна Дамаскина и из 38 слова свт. Григория Богослова переведены по современным критическим изданиям с учетом имеющихся русских переводов XIX в. (А. Бронзова и преподавателей МДА под редакцией прот. П. С. Делицина соответственно). Немногочисленные цитаты из Священного Писания приведены по-славянски.

В завершение хотелось бы поблагодарить всех, так или иначе оказавших содействие в осуществлении данной публикации: прот. Валентина Асмуса, М. А. Рапава, А. Г. Дунаева, А. М. Пентковского, С. С. Кима и Э. Н. Добрынину.

#### ЦИТИРОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

- Бармин 2006* — Бармин А. В. Полемика и схизма: История греко-латинских споров IX—XII веков. М., 2006.
- Владимир, архим. 1894* — *Владимир, архим.* Систематическое описание рукописей московской синодальной библиотеки. Часть I. Рукописи греческие. М., 1894.
- Дионисий (Шленов), иерод. 1998* — *Дионисий (Шленов), иерод.* Прп. Никита Стифат и его богословские сочинения. СПб, 1998 (канд. дисс., машинопись).

<sup>61</sup> *Дионисий (Шленов), иерод. 1998*. С. 222—285. Переиздание чернового перевода 1-го обличительного слова в сборнике материалов под общим заглавием: *Феодор Зисис, протопресв. Является ли армянская Церковь православной?* (Сергиев Посад: Образ, 2005. С. 92—108) — было выполнено без разрешения переводчика.

- Кекелидзе К., свящ. 1905* — К вопросу о времени празднования Рождества Христова в древней Церкви // Труды ТГДА 78. 1905. Т. I. Январь. С. 149—158.
- Магакия Орманян, архиеп. 2006* — *Магакия Орманян, архиеп.* Армянская Церковь. Ее история, учение, управление, внутренний строй, литургия, литература, настоящее / [Пер. с франц. Б. Рунда]. Примеч. о *Гевонда Маиляна*. Ереван: Анкюнакар, 2006 (М., 1913).
- Рапава 2007* — *Рапава М. А.* Грузинский перевод полемиического сочинения Никиты Стифата против армянской ереси // XVII ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Т. 1. Материалы. М., 2007. С. 356—361.
- Фонкич 1977* — *Фонкич Б. Л.* Греческо-русские культурные связи в XV—XVII вв.: (Греческие рукописи в России). М., 1977.
- Bartikian 1971 [2007]* — *Bartikian H. M.* La conquête de l'Arménie par l'Empire Byzantin // REA 8. 1971. P. 327—340 (Armeno-Byzantine Studies: Relations of the Armenian Nation with Medieval Hellenism. Historical Contributions. Ἀρμενοβυζαντινά. Σχέσεις τοῦ ἄρμενικοῦ ἔθνους μετὰ τὸ μεσαιωνικὸ Ἑλληνισμὸ. Ἱστορικὲς συμβουλές. Θεσσαλονίκη, 2007. Σ. 357—369).
- Bartikian 1986 [2007]* — *Bartikian H. M.* The religious Diplomacy of Byzantium in Armenia during the tenth and eleventh Centuries // Armenian Studies / Études arméniennes in memoriam Haig Barbérian. Ed. *Dickran Kouymjian*. Lisabona, 1986. P. 55—62 (Armeno-Byzantine Studies ... 2007. P. 377—384).
- Darrouzès 1990* — *Darrouzès J.* Trois documents de la controverse Gréco-Arménienne // REB 48. 1990. P. 89—153.
- Dostourian 1993* — The Chronicle of Matthew of Edessa / Transl., comm., intr. by *A. E. Dostourian*. N.-Y., London, 1993.
- Esbroeck 1968* — *Esbroeck M. van.* La lettre de l'empereur Justinien sur l'Annonciation et la Noël en 561 // AB 86. 1968. P. 351—371.
- Grousset 1984* — *Grousset R.* Histoire d'Arménie. Paris, 1984.
- Hergenröther 1869* — Monumenta graeca ad Photium... pertinentia / Ed. by *J. Hergenröther*. Ratisbonae, 1869.

ՄՐՄ. ՈՒՒՒՒՒՒ ՏՒՒՒՒՒՒ

- Kotter 1973* — Die Schriften des Johannes von Damaskos. Vol. 2. Expositio fidei / Ed. B. Kotter. Berlin, 1973 (Patristische Texte und Studien 12).
- Moreschini, Gallay 1990* — Grégoire de Nazianze. Discours 38–41 / Introd., texte critique et notes par C. Moreschini, traduction par P. Gallay. Paris, 1990 (SC 358).
- Yuzbachian 1963* — Aristakès de Lastiver. Histoire / Ed. K. N. Yuzbachian. Érévan, 1963.

F. 171\*

Νικήτα εὐτελοῦς μοναχοῦ καὶ πρεσβυτέρου μονῆς τῶν  
Στουδίων, τοῦ Στηθάτου· λόγος στηλιτευτικός πρώτος  
κατὰ τῆς βλασφημίου τῶν Ἀρμενίων αἰρέσεως

1. Τὴν συγχυτικὴν τῶν δύο φύσεων τοῦ Χριστοῦ δόξαν  
5 τῆς βλασφημίου τῶν Ἀρμενίων αἰρέσεως οἷα δὴ γάγγραιναν  
νόσον βουληθεῖς στηλιτεῦσαι, δεῖν ἔγνωις εἰκότως συμπόνῳ  
ἢ συνηγόρῳ τοῦ λόγου χρήσασθαι, καὶ τῷ ἐν θεολόγοις  
μεγίστῳ καὶ βεβοημένῳ Γρηγορίῳ εἰς κατάδρυμμα τῆς  
10 τοιαύτης ἀθέου αἰρέσεως. Φαίνονται γὰρ καὶ τὸν θεῖον  
ἄνδρα τοῦτον ὥσπερ ἀποδεχόμενοι, καὶ τοῖς πανσόφοις  
τούτου λόγοις προσέχοντες οἱ Ἀρμένιοι, καθὰ λέγεται.

F. 172

2. Διὸ καὶ τὰς δύο τοῦ Χριστοῦ πανηγύρεις τῆς τε  
γεννήσεως φημί καὶ τῶν θείων φάτων· ὥσπερ τὰς δύο  
φύσεις αὐτοῦ, οὕτω δὴ καὶ ταύτας συγγέοντες ὡς μίαν  
15 οὐσας καὶ μηδὲν τῷ τρόπῳ τῆς ἰδιαφορίας μέσον ἐχούσας  
ἐν ἑαυταῖς εἰς ἓν ἀνοήτως ἅμα τελοῦσι πανηγυρίζοντες,  
πανηγυριστῆ χρώμενοι τῷ θεολόγῳ πατρὶ, καὶ οἷον ὡς γε  
οἴονται συμφώνως τῆς ἀνοίας τούτων καὶ πανηγύρεως. Ἴνα  
οὖν δεῖξωμεν αὐτοὺς κακῶς τε δοξάζοντας τὴν ἔνσαρκον  
20 τοῦ Θεοῦ Λόγου οἰκονομίαν καὶ κακῶς περὶ τῶν μυστηρίων  
τούτων πανηγυρίζοντας οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ πολυσχεδῆ ὡς εἰς  
πολλὰς αἰρέσεις μεριζομένην τὴν αἴρεσιν ἔχοντας, φέρε  
καὶ τὴν ἀρχὴν ἐντεῦθεν τῆς τούτων στήλης, μεθ' ὑψηλοῦ  
ποιήσωμεν τοῦ κηρύγματος.

1, 1 εὐτελοῦς MBV<sup>1</sup>V<sup>2</sup> < G || 2 στηθάτου M: στηθάτου BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup> || 5  
γάγγραιναν M: γάγγραινα BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>: θδзδзδсδсδс G (лютую) || 6 συμπόνῳ  
MBV<sup>2</sup> G (σδδδδδθθθθδδδδ сотрудником): σὺν πόνῳ V<sup>1</sup> (с трудом) || 7  
συνηγόρῳ BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>: συνεγόρῳ M: σδδδδδθθθθδδδδ G (сoратником) || 8  
βεβοημένῳ MBV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>: зδдддδδδθθθθ G (прославленному) | κατάδρυμμα M:  
καταδρομήν BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>: ρддддδθθθθδδδδ G (для опрокидывания) || 9 γὰρ καὶ M:  
καὶ γὰρ BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>: ρд δδθθθθ G (и поскольку) || 11 προσέχοντες MBV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>:  
οθθθссδδδ G (поучаются) | λέγεται MV<sup>2</sup>: λέγετε BV<sup>1</sup>: οθθθзδδ G (говорят)

2, 23/24 cf. Prov. 9, 3

2, 13 θείων M < BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup> G || 15 διαφορίας M: + τὸ BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup> || μέσον MBV<sup>1</sup>V<sup>2</sup> < G

ნიკიტა მონაზონისა და ხუცისა, სტუდიელთა მონასტრისა სტითატისაჲ, სიტყუაჲ პირველი განსაქიქებელი მგმობრისა მის წვალებისა სომეხთაჲსა.

1. შემრველობითისა ორთა ბუნებათა ქრისტესთაჲსა მადიდებლობისა, მგმობრისა მის წვალებისა სომეხთაჲსა, ვითარცა მძუნვარისა რაჲსმე სენისა, ვინებუ რაჲ განქიქებაჲ, სამართლად შევჰრაცხე თანამოქმედად ანუ თანამბრძოლად სიტყუსა მიყვანებაჲ ღმრთისმეტყუელთა შორის დიდისა ცა და ჳმაგანსმენილისა გრიგოლისი, დასამჰობელად ესე ვითარისა მის უღმრთოჲსა წვალებისა და რამეთუ ჩინანს საღმრთოჲსა ამის კაცისა რეცათუ შემწყნარებელად და ყოვლადბრძენთა სიტყუათა მისთა ინჴურთიან სომეხნი, ვითარცა თუ იტყვან,

2. რომლისათჳსცა ორთა დღესასწაულთა ქრისტესთა: შობისასა, ვიტყჳ, და ნათელთასა, ვითარცა ორთა ბუნებათა მისთა, ეგრეთვე და ამათცა შეჰრევენ, ვითარცა ერთობისა მქონებელთა, და არარას სახესა განყოფილებისასა თავთა შორის თჳსთა მომგებელთა, რომელთა ერთად სრულჰყოფენ ერთბამად უგუნურებით მედღესასწაულენი და თავად დღესასწაულისა მჴუმეველნი მამისა ამის ღმრთისმეტყუელისანი. ვითარმცა ერთჳმა იყო იგი, ვითარცა იგინი ჰგონებენ, უგუნურებისა და დღესასწაულობისა მათისა?

ამისთჳს, რაჲთა უჩუენოთ მათ სიტყუსა ღმრთისა ჴორციელისა განგებულებისა ბოროტად მადიდებლობაჲ და საიდუმლოთა მისთა სიბოროტით მედღესასწაულობაჲ მათი, არა ამიერ ხოლო, არამედ მრავლით კერძო, ვითარცა მრავალსახისა წვალებისა მიმართ განყოფილისა წვალებისა მქონებელთა, მოვედ ამიერითგან და მალლითა ქადაგებითა ვყოთ დანყებაჲ განქიქებისა მათისაჲ.

3. გიჳმდა უკუე თქუნ, ჰ ბრძენო სომეხთანო და უალრესნო, თანაერთჳმობაჲ ერთისა კათოლიკე სამოციქულოჲსა ქრისტეს ეკლესიისა, კიდითგან სოფლისაჲთ ვიდრე კიდემდე მისსა აღშენებულისაჲ და ერთსა და

|| 17 πανηγυριότη MBV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>: თავად დღესასწაულისა G (главой праздника) | θεολόγῳ MBV<sup>1</sup>G: + Γρηγορίῳ V<sup>2</sup> || 19 δεῖξωμεν BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>: δεῖξομεν M || 20 τὰ BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>: παρὶ M || 21 οὐ μὴν MBV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>: არა ამიერ ხოლო G (не только поэтому [букв. отсюда]) || 21/22 ποισυχεδῆ ... πολλαῖς MBV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>: ~ G (მრავლით ... მრავალსახისა) || 23 στῆλις MBV<sup>1</sup>V<sup>2</sup> (столба): განქიქებისა G (изобличения)

25 3. Ἦδει μὲν ὑμᾶς, ὧ σοφώτατοι τῶν Ἀρμενίων καὶ  
 πρόκριτοι, συμφωνεῖν τῇ μιᾷ καθολικῇ καὶ ἀποστολικῇ τοῦ  
 Χριστοῦ ἐκκλησίᾳ τῇ ἀπὸ τῶν περάτων ἕως περάτων τῆς  
 οἰκουμένης ἐν μιᾷ τῇ αὐτῇ δόξῃ τῆς τοῦ λόγου οἰκονομίας  
 τε καὶ σαρκώσεως ὁμοφωνοῦσι καὶ τὰς φύσεις ὡσπερ αὕτη  
 30 ἀσυγχύτως δοξάζειν τῆς θεότητος καὶ ἀνθρωπότητος·  
 καὶ μῆτε τῇ διαφορᾷ μερίζειν αὐτὰς ἀπ' ἀλλήλων, μῆτε  
 τῇ ἐνώσει συγχέειν εἰς ἓν ὡς Εὐτυχῆς καὶ Σαβέλλιος,  
 ἀλλ' εἰδέναι τὸν Χριστὸν ὡσπερ τέλειον Θεὸν καὶ τέλειον  
 ἄνθρωπον, οὕτω καὶ δύο φύσεις ἐνεργητικὰς μετὰ τὴν  
 35 ἕνωσιν ἔχοντα.

4. Ἀλλήλαις γὰρ ἀτρέπτως καὶ ἀναλλοιώτως αἱ φύσεις  
 τούτου ἠνώθησαν· μηδὲ μιᾶς τούτων ἐκστάσης τῆς οἰκείας  
 ιδιότητος, ἢ εἰς ἀνυπαρξίαν χωρησάσης, ἢ ἐκ τῶν δύο ὡσπερ  
 ὑμεῖς φατὲ μιᾶς γεγεννημένης συνθέτου φύσεως. Ἡ γὰρ  
 40 σύνθετος φύσις ὡς οἱ θεολόγοι φασι τῶν θείων πραγμάτων  
 οὐδὲ μιᾷ τῶν ἐξ ὧν συνετέθη φύσεων ὑπάρχειν δύναται  
 ὁμοούσιος, ἕτερον γὰρ ἐξ ἐτέρων ἀποτελεσθεῖσα καθὰ καὶ  
 τὸ σῶμα τὸ συντεθεὲν ἐκ τεσσάρων στοιχείων, ἕτερον ἡμῖν  
 ἐξ ἐτέρων ἐχημάτισε τοῖς ἀνθρώποις.

45 5. Εἰ γὰρ καθ' ὑμᾶς μιᾶς συνθέτου φύσεως ὁ Χριστὸς μετὰ  
 τὴν ἕνωσιν γέγονεν, ἐξ ἀπλῆς φύσεως ἐτρόπη εἰς σύνθεσιν.  
 Καὶ οὕτε τῷ πατρὶ ἀπλῆς ὄντι φύσεώς ἐστὶν ὁμοούσιος,  
 οὕτε τῇ μητρὶ καὶ οὕτως οὕτε Θεὸς γνωρισθήσεται οὕτε  
 μὴν ἄνθρωπος, μὴ ὁμοούσιος ἢ τούτοις. Κατὰ τὰς φύσεις

F. 172<sup>v</sup>

3, 25 σοφώτατοι M: σοφοὶ BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup> G || 26 μιᾷ BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>: μία M | καὶ  
 MBV<sup>1</sup>V<sup>2</sup> < G || 26/27 τοῦ Χριστοῦ MV<sup>1</sup>V<sup>2</sup> G < B || 27 τῶν M < BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup> ||  
 27/28 ἀπὸ τῶν περάτων ἕως περάτων τῆς οἰκουμένης MBV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>: յորոշած  
 երջանակէջ յորճի յորճեմը թոսեւ չըջեցծղոսեւ G (устроенной от  
 предела вселенной до предела её) || 28 καὶ BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup> G: μιᾷ M || 29 ὁμοφωνοῦσι  
 MBV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>: տաճարտեցծս ցոցս թոս G (быть в единой воле с Ней) || 30  
 ἀσυγχύτως M G: + τούτου BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup> | θεότητος M: + τε BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup> || 32 ὡς M: + ὁ  
 BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup> || 33 τὸν: + θεὸν MBV<sup>1</sup>V<sup>2</sup> < G | Χριστὸν BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup> G < M

4, 36/44 cf. *Jo. Dam. Exp. fid.* 47:2–10

მასვე შინა მადიდებლობასა სიტყვსა || განგებულებისა და  
 განჯორციელებისასა თანაერთნება ყოფაჲ მისი და ბუნებათა 35  
 მსგავსად მისსა შეურევენელად აღსაარებაჲ, ღმრთეებისა და  
 კაცებისასა, და არცა განყოფილებითა განწვალობაჲ მათი  
 ურთიერთას, არცა შეერთებითა შერევნაჲ ერთად, მსგავსად  
 ევჯკქი და საბელიოსისა, არამედ ცნობაჲ ქრისტესი,  
 ვითარცა სრულად ღმერთად და სრულად კაცად, ეგრეთვე 40  
 ორთა ბუნებათა მოქმედებითა შემდგომად შეერთებისა  
 მქონებელად.

4. რამეთუ უქცეველად და უცვალებელად შეიერთნეს  
 ბუნებანი მისნი ურთიერთას, არცა ერთისა მათგანისაგან  
 დატევებითა თვისსა თვთებისაჲთა ანუ არამყოფობად 45  
 მინევნითა ანუ ორთაგან, ვითარცა თქუნენ იტყვოთ, ერთ,  
 შეზავებულ, ბუნება ქმნითა. რამეთუ შეზავებული ბუნებაჲ,  
 ვითარცა საღმრთოთა მამათა შორის ღმრთისმეტყუელნი  
 იტყვან, არცა ერთისა, რომელთაგან შეზავებულ იქმნა,  
 შესაძლებელ არს თანაარს ყოფად, ვითარცა სხუათაგან 50  
 სხუად შესრულებული, ვითარ-იგი გუამიცა, ოთხთა  
 ნივთთაგან შეზავებული, სხუათაგან სხუად იცნობა ჩუენ  
 კაცთაჲ.

5. რამეთუ უკუეთუ თქუნებრ ერთისა შეზავებულისა  
 ბუნებისად იქმნა ქრისტე შემდგომად შეერთებისა, 55  
 სიმარტივისაგან ბუნებისა იქცა შეზავებულად და არცალა  
 მამისა, ბუნებით მარტივისა, თანაარს არს, არცა დედისა, და  
 ესრეთ არცა ღმერთად იცნობების, არცა კაცად, ვითარცა  
 არა თანაარსად მათდა ცნობილი ბუნებით, არამედ ქრისტედ  
 ოდენ. და იყოს სახელი ქრისტესი თქუნებრ არა გუამისა 60  
 მისისა, არამედ ერთისა ბუნებისა მისისა საცნაურებაჲ.  
 რამეთუ უკუეთუ თანაარს არს მამისა ქრისტე ერთითა მით

4, 38 ἰδιότητος BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>M G: ἀπλότητος (Jo. Dam.) || 40 οἱ θεολόγοι  
 φασι τῶν θείων παραγμάτων MBV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>: ვითარცა საღმრთოთა მამათა შორის  
 ღმრთისმეტყუელნი იტყვან G (как среди божественных отцов богословы  
 говорят) || 41 μιὰ M: μιὰς BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup> G | φύσεων MBV<sup>1</sup>V<sup>2</sup> < G || 42 γὰρ M:  
 ვითარცა G (как) < BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup> || 43 στοιχείων M: στοιχείων BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup> || 44 ἐχρημάτισε  
 M: იცნობა G (было познаваемо): ἐσχημάτισε V<sup>1</sup>V<sup>2</sup>: ἐσχημάτισεν B

5, 45/55 Jo. Dam. Exр. fid. 47:10–16, 25–28. В цитируемом тексте  
 прп. Иоанна Дамаскина слова: μὴ ὁμοούσιος ... ὁράμενος отсутствуют

5, 49 τοῦτοις M G: + κατὰ τὰς γράφας BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>

50 ὁρώμενος, ἀλλ' Χριστὸς μόνον καὶ ἔσται τὸ Χριστὸς ὄνομα  
καθ' ὑμᾶς τῆς μιᾶς συνθέτου φύσεως. Εἰ γὰρ ὁμοουσίος  
ἔστιν ὁ Χριστὸς τῷ Πατρὶ ἐν μιᾷ συνθέτῳ φύσει ἄρα καὶ  
ὁ Πατὴρ σύνθετος ἔσται καὶ τῇ σαρκὶ ὁμοουσίος· ὅπερ  
καὶ μόνον ἐννοούμενον ἄτοπὸν ἔστι καὶ πάσης ἀνάπλεον  
55 βλασφημίας.

6. Πῶς γὰρ δυνατὸν τὴν αὐτὴν φύσιν κτιστὴν εἶναι κατ'  
αὐτὸ καὶ ἄκτιστον· θνητὴν καὶ ἀθάνατον, περιγραπτὴν  
καὶ ἀπερίγραπτον; Εἰ δὲ καὶ μιᾶς φύσεως εἶναι λέγοντες  
τὸν Χριστὸν ἀπλὴν ταύτην εἵποιτε, πάντως ἢ γυμνὸν  
60 Θεὸν αὐτὸν ὁμολογεῖτε καὶ φαντασίαν εἰσάγετε τὴν  
ἐνανθρώπησιν, ἢ ψιλὸν ἄνθρωπον κατὰ τὸν φρενοβλαβῆ  
Νεστόριον. Καὶ ποῦ τὸ τέλειον ἐν θεότητι καὶ ἀνθρωπότητι  
λέγετε γνωρισθῆσεται;

7. Πότε δὲ καὶ δύο τὸν Χριστὸν εἵποιτε φύσεων, μιᾶς  
65 συνθέτου φύσεως αὐτὸν μετὰ τὴν ἔνωσιν λέγοντες; Πρὸ  
γὰρ τῆς ἐνώσεως ὅτι ἦν μιᾶς φύσεως ὁ Χριστὸς, παντί που  
δηλόν. Μετὰ δὲ τὴν ἔνωσιν ἐκ δύο φύσεων ἐχρημάτισεν ἐν  
μιᾷ ὑπόστασει. Φύσις δὲ καὶ ὑπόστασις οὐ ταῦτόν. Ἄλλο γὰρ  
φύσις καὶ ἄλλο ὑπόστασις. Φύσιν γὰρ φαμεν τῶν ἀνθρώπων  
70 μίαν ἐκ ψυχῆς συντεθεμένην καὶ σώματος, ὑπόστασις  
δὲ τούτων πλείστας. Εἰ γὰρ καὶ μιᾶς ἔστιν ὁ Πέτρος καὶ ὁ  
Παῦλος φύσεως τῆς ἐκ ψυχῆς συντεθεμένης καὶ σώματος,  
ὥσπερ εἴρηται, ἀλλὰ ἄλλη καὶ ἄλλη ὑπόστασις. Ἄλλο γὰρ  
τὸ πρόσωπον Πέτρου, καὶ ἄλλο τὸ Παύλου· ἐν τῇ διαφορᾷ  
75 τῶν ὑποστάσεων τὸ κοινὸν εἶδος αὐτῶν εἰς μίαν φύσιν  
ὁρώμενον ἔχοντες.

5, 50 ὁρώμενος MBV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>: *убождено G (познаваемъ)*. τὰς φύ[εις ὁρώμε]νος — сомнительное из-за плохой сохранности текста чтение M подтверждается BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup> || 51 ὑμᾶς M: + οὐ BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup> G. *Отрицание οὐ (BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>) предполагает лакуну ... οὐ (BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>) τῆς μιᾶς συνθέτου φύσεως (MBV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>): εἶδος γῆςθουδου θου- ουδου, εἶδοςθου γῆςθουδου δῆθουθουδου θουδουδου βουβουθουθουδου G (постижение не ипостаси Его, а единой Его природы). Добавление в груз. тексте соответствует более полной цитате из прп. Иоанна Дамаскина: οὐ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ ὄνομα, ἀλλὰ τῆς μιᾶς <...> φύσεως. || 52 ἄρα MBV<sup>2</sup>: ἄρα V<sup>1</sup> || 54 ἄτοπὸν MBV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>: *ψευδολογία G (безобразие, бесчине) | ἀνάπλεον M: ἀνάπλεων BV<sup>2</sup> ἀνάπλεως V<sup>1</sup>**

შეზავებულითა ბუნებითა, მამაცა სადმე შეზავებულ იყოს და თანაარს ჳორცთა, რომლისა-ესე მხოლოდ მოგონებაცა უნესოება არს და აღსავსე ყოვლითავე გამობითა. 65

6. რამეთუ ვითარ შესაძლებელ არს მისვე ბუნებისად ერთბამად აგებულცა და აუგებელ ყოფად, მოკუდავ და უკუდავ, გარემბენერილ და გარემეუნერელ? ხოლო უკუეთუ ერთბუნებაობისა მეტყუელნი ქრისტესთვის, მარტივად იტყვთ მას, უეჭუელად ანუ შიშულად ღმერთად აღიარებთ და საოცრად შეჳრაცხთ განკაცებასა, ანუ ლიტონად კაცად, ცნობავნებულისა ნესტორისებრ. და სადალა იცნობოს სრული ღმრთეებითა და სრული კაცებითა? 70

7. ანუ ოდესლა სთქუნეთ ორნი ბუნებანი ქრისტესნი ერთისა შეზავებულისა ბუნებისა შემდგომად შეერთებისა მეტყუელთა, და ვითარმედ უნინარეს შეერთებისა ერთითა ბუნებითა იყო ქრისტე, ყოვლით კერძო ცხად არს. ხოლო შემდგომად შეერთებისა ორითა ბუნებითა იცნობა და ერთითა გუამითა, გარნა ბუნება და გუამი არა იგივე არიან, რამეთუ სხუა არს ბუნება და სხუა – გუამი. რამეთუ ბუნებასა კაცთასა ერთად ვიტყვთ: სულისაგან და ჳორცთა შეზავებულსა, ხოლო გუამთა მათთა – მრავლად. რამეთუ დალათუ ერთისა ბუნებისა, სულისაგან და ჳორცთა შეზავებულისანი, არიან პეტრე და პავლე, ვითარცა თქუმულ არს, არამედ სხუად და სხუად არს გუამი. რამეთუ სხუად არს პირი პეტრესი და სხუად – პავლესი და განყოფილებასა შინა გუამოვნებათასა || ზოგადობითა სახისა მათისათა ერთისა ბუნებისა მქონებლად იხილვებიან. 80

F. 256v I

6, 56/63 Jo. Dam. Exp. fid. 47:30–36

6, 58 εἶναι λέγοντες M: λέγοντες εἶναι BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup> || 60 αὐτὸν MBV<sup>1</sup>V<sup>2</sup> < G | τὴν MV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>B G, рукописи ILB Дамаскина (Kotter 1973. S. 112, аппарат к строке 34), чтение, предпочтенное Коттером: οὐκ согласно остальным рукописям Дамаскина (bMN) || 62 καὶ M: + τὸ ἐν BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>: სრული G (совершенное) || 63 λέγετε MBV<sup>1</sup>V<sup>2</sup> < G | γαρισθήσεται MBV<sup>1</sup>: γρασθήσεται V<sup>2</sup>

7, 64/76 cf. Jo. Dam. Exp. fid. 47:36–49

7, 66 γὰρ MBV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>: და G (и) | παντί MBV<sup>2</sup>: πάντι V<sup>1</sup> || 67 ἐκ M < BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup> G | ἐχρημάτισεν MBV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>: + და G (и) || 69 φύσις M: φύσιν BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup> ბუნებასა G (природу) || 72 καὶ σώματος V<sup>2</sup> და ჳორცთა G (и плоти): καὶ φύσεως τοῦ σώματος BV<sup>1</sup> < M || 73 καὶ ἄλλη MV<sup>1</sup>V<sup>2</sup> G: + καὶ ἄλλη B || 74 τὸ M: + τὸ BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>

7g, 80 სხუა არს ბუნება და სხუა გუამი: ~ სხუა არს გუამი და სხუა ბუნება BC



8. ორთა უკუე ბუნებათა ქრისტეს ზედა ღმრთისა ჩუენისა თქუმაჲ და აღსაარებაჲ გჳჳს ჩუენ და ერთსა 90 გუამსა. რამეთუ არა შესაძლებელ არს საზოგადოესა სახისა ესევითარსა შეერთებასა ზედა მოღებაჲ, ვინაჲთგან სხუაჲ ქრისტე არცა არს, არცა ქმნილ არს, არცა ოდეს იქმნეს სხუაჲ, ღმრთეებისაგან და კაცებისა, რამეთუ ღმრთეებასა შინა და კაცებასა ღმერთი სრული არს იგივე და კაცი 95 სრული. და არა სათქუმელ არს ერთი ბუნებაჲ უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტეს ზედა, რამეთუ ორთა სრულთა ბუნებათაგან, საღმრთოესა და კაცობრივისა, იქმნა მის შორისი შეერთებაჲ, არა შერწყუმით ანუ შერევნით ანუ აღზავებით, ვითარცა დიოსკოროს და სევეროს წარჰრევენ, 100 არცა პირებით და თჳსებით ანუ პატივისმცემელობით და განზრახვისა ერთობით ანუ თანამოპატივეობით და თანამოსახლეობით და სათნო-ყოფით, ვითარცა ღმრთივმოძაგებულმან თქუა ნესტორ, დიოდორე და თეოდორე მომფსუესტელმან, არამედ შეერთებით, ესე 105 იგი არს ერთგუამოვნებით, უქცეველად, შეურევენელად, უცვალებელად, განუყოფელად და განუნვალებელად. ვინაჲცა ძისა ღმრთისა, განწორციელებულისა, შეერთებასა ორთა შინა სრულთა ბუნებათა ერთგუამოვნებით შეერთებულთა, აღსაარებაჲ გიჳს თქუენ მისვე და ერთისა გუამისა თქუმითა 110 ღმრთეებისათჳსცა და კაცებისა მისისა. არა ამისი ხოლო, არამედ ორთა ბუნებათაცა ცხოვლად დაცვულთა მის შორის შემდგომად შეერთებისა გიღირს თქუენ რწმუნებაჲ, არა თჳსაგან და განყოფილებით დასხმულთა თითოეულად, არამედ ურთიერთას შეერთებულთა ერთსა შინა 115 შეზავებულსა გუამსა მისსა, რამეთუ არსებითსა ვიტყვთ შეერთებასა, ესე იგი არს, ჭემმარიტსა და არა ოცნებითსა. ხოლო არსებითად არა ვითარცა ორთა ბუნებათა ერთისა შეზავებულისა ბუნებისა შემასრულებელთა ვიტყვთ, არამედ ვითარცა ურთიერთას საკრველად და ჭემმარიტებით 120

καὶ  $MV^1V^2B < G$  || 93 δὺο M: δὺο  $BV^1V^2$  || 94 ἤμας χεῖ MBV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>: გიჳს თქუენ G (вам подходит) || 97 δεῖ φρονεῖν ἤμας: გიღირს თქუენ რწმუნებაჲ G (нужно вам верить) || 97/99 [δεῖ ... ἔσασιν] M G <  $BV^1V^2$  || 101 φῶσιν MBV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>: + ვიტყვთ G (говорим) || 102 παρὰδὲξας MBV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>: + და G (и) || 104 δαφροῦδς καὶ ἰδύσθητας MBV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>: ~ G

**8g, 92** შეერთებასა ზედა მოღებაჲ: ~ ზედა შემოღებაჲ შეერთებასა D (порядок слов инвертирован ошибочно) || 96 სრული (совершенный): რომლითა D (которым — инстр. падеж)



შეერთებულთა ერთსა შინა შეზავებულსა გუამსა ძისა ღმრთისასა და შეურევნელად დამცველთა არსებითთა თვთებათა და განყოფილებათა მათთასა.

9. ესე უკუე ახალი და გამოუთქუმელი შეერთებად და შერწყმად ღმრთისმეტყუელსაცა გრიგოლის დაუკვრდა 125 რად, განცვრებით თქუა: “ჟ, შერწყმად ახალი, ჟ, შეზავებად საკვრველი!” რამეთუ ახალი და საკვრველი სახელ-სდვა მას, ვითარცა შეურევნელსა. ვინაფთგან არა ვითარ-იგი ღვინისა და ნყლისა ურთიერთას შეზავებითა შეირევიან ბუნებანი მათნი, ეგრეთვე იქმნა საღმრთოსაცა ზედა შეერთებასა სიტყუსასა, 130 ნარვედ, არამედ თითოეული ბუნებად საკვრველსა შინა და ახალსა შერწყმასა განყოფილებისა თანა თვთებისაცა და || მმარხველ იქმნა. ვინაფცა აგებული ეგო აგებულად და აუგებელი – აუგებელად, მოკუდავი – მოკუდავად და უკუდავი – უკუდავად, გარემენერილი – გარემენერილად და 135 გარემეუნერილი – გარემეუნერილად, ხილული – ხილულად და უხილავი – უხილავად. რომლისათესცა ერთი იგი გამოაბრწყინვებდა საკვრველებათა, ხოლო მეორე თავს ისხმიდა გინებათა.

F. 256v II

10. ამიერ უკუე უფალიცა დიდებისა ითქუმის 140 ჯუარცუმულად, არა ვნებითა მისისა, ვითარ თქუენ ჰგონებთ, საღმრთოესა და უვნებელისა ბუნებისათა. რამეთუ ვითარ ვნებულცა იყოს ღმერთი, ვინაფთგან უწორცო არს? რამეთუ უკუეთუ ვის ძალ-უც მზისა, ნერგსა ზედა მიფენილისა, ნერგსავე თანა განკუეთად, ანუ თუ დანერილისა სიტყუსა 145 ქარტასა თანაგანმძჟუალვად, თანა-განმძჟუალოს ვინმე ყოვლად უწრწნელთა ჯორცთა შინა ღმრთისამშობელისათა

BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup> | τῆς MBV<sup>1</sup>: + θεότητος V<sup>2</sup> (в тексте рукописи слово подчеркнuto точечным курсивом) || 122 τὸ θεῖον MBV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>: ღმერთი G (Бог) | ἀσάματον ὄν BV<sup>2</sup>: ἀσάματον ὄν MV<sup>1</sup> || 123 ἦλοις τίς M: τίς ἦλοις BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>: + ნერგსავე თანა G (к дереву) | ἐμπειροῦσαι MBV<sup>1</sup>V<sup>2</sup> (пригвоздить, приколоть): განკუეთად G (разделять, разлучать) || 124 χάριη BV<sup>2</sup>: χάρις V<sup>1</sup>: χάριος M | καθιλάσαι M: συκαθηλάσαι BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>G || 125 θεοῦ BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>G: < M | πανάγιοις MBV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>: ყოვლად უწრწნელთა G (нетленных) | ἄς M G < BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>

9g, 125 გრიგოლის: გრიგოლს BC (Григория – дат.)

10g, 140 ითქუმის (сказано): + ხოლო D (же) || 141 მისისა: მისისთა CD (его – род.) || 143 ვნებულცა (страстный также = και παθητόν): ვნებულ D (страстный, подверженный страданию) || 144 მზისა: მზესა C (солнце – дат.) || 145 სიტყუსა: სიტყვისთა D (слува – род.)

δορᾶ προβάτου καὶ ἔμπερονήσει τὴν θείαν φύσιν ἔνωθεισαν  
 τῇ ἀνθρωπίνῃ. Εἴτε καὶ τὴν ἐν τῷ φυτῷ τοῦ ἡλίου ἀκτίνα  
 δυνατὸν <ἔμπερονήσαι>, καὶ παθητὸν τὸν ἀπαθὴ ἀποδείξειαι.  
 ΑΛΛ' ἄπαγε τῆς βλασφημίας. Απαθὲς γὰρ τὸ θεῖον καὶ οὐ  
 130 συμπέπονθε τῇ σαρκί. Πέπονθε δὲ ἄλλ' ὡς ἄνθρωπος.  
 Διπλοῦς γὰρ ἦν καθά φησι καὶ ὁ θεολόγος Γρηγόριος ἐπεὶ  
 καὶ ἐκοπίασε καὶ ἐπείνασε καὶ ἐδίψησε καὶ ἠγωνίασε καὶ  
 ἐδάκρυσεν νόμῳ σώματος. Εἰ δὲ καὶ ὡς Θεός, τί τοῦτο· τὴν  
 εὐδοκίαν τοῦ Πατρὸς ἀποστολὴν νόμισον· ἐφ' ὃν ἀναφέρει  
 135 τὰ ἑαυτοῦ καὶ ὡς ἀρχὴν τιμῶν ἄχρονον, καὶ τοῦ μὴ δοκεῖν  
 εἶναι ἀντίθεος. Ἐπεὶ καὶ παραδεδόσθαι λέγεται, ἀλλὰ καὶ  
 ἑαυτὸν παραδεδοκέναι γέγραπται καὶ ἐγηγέρθαι παρὰ τοῦ  
 πατρὸς καὶ ἀνεληφθαι, ἀλλὰ καὶ ἑαυτὸν ἀνεστακέναι  
 καὶ ἀνεληλυθέναι πάλιν. Ἐκεῖνα τῆς εὐδοκίας, ταῦτα τῆς  
 140 ἔξουσίας.

11. Καὶ ὅτι μὲν ἔπαθε λογίζῃ σὺ ὅτι δὲ ἐκῶν οὐ  
 προστίθης. Καὶ μετ' ὀλίγα καὶ προδιδόμενον ὄψει καὶ  
 σταυρούμενον καὶ συσταυροῦντα τὴν ἐμὴν ἁμαρτίαν·  
 ὡς ἄμνὸν προσαγόμενον, καὶ ὡς ἱερέα προσάγοντα· ὡς  
 145 ἄνθρωπον θαπτόμενον, καὶ ὡς Θεὸν ἐχειρόμενον. Εἶτα καὶ

10, 126 ἔμπερονήσει  $MV^1V^2$ : ἔμπερονήσει В забвѣннѣ G (пусть уязвит) || 127 Εἴτε  $MBV^1V^2$ : რამეთუ უკეთესი G (ибо если). Груз. переводик, возможно, прочитал εἴτε (или) как εἰ τε (если же), после чего ему пришлось добавить второй раз შესაძლებელ არს, см. аппарат к строке 128 || 128 δυνατὸν  $MV^1V^2B$ : + გაბკუვეთა G (разделять, разлучать, соотв. ἔμπερονήσαι, см. аппарат к строке 123) |  $MV^1V^2B$ : + შესაძლებელ არს G (представляется возможным) || 129 τὸ θεῖον  $MV^1V^2B$ : ღმერთი G (Бог) || 130 συμπέπονθε τῇ σαρκί  $BV^1V^2$ : πέπονθε M: + თვისა G (своей, досл. своими плотями — в сочетании с Dat. pl. ზორცთა) | 131 καὶ M G <  $BV^1V^2$  | Γρηγόριος  $BV^1V^2G$  < M || 133 σώματος  $MV^1V^2B$ : + მოვიღიდა, ვითარცა კაცი G (и был послан, как человек) || 134 ἀποστολὴν M: + εἶναι  $BV^1V^2$  მოვიღიებდა-ყოფად G || 136 ἀντίθεος  $MV^1V^2G$ : ἀντιτίθεος B (sic!) || 137/138 γέγραπται ... ἀνεληφθαι  $BV^1V^2G$  < M

11, 141 *Greg. Naz.*. Or. 38, 15, PG 36, 329 A:1–2 || 142/146 *Greg. Naz.*. Or. 38, 16, PG 36, 329 C:35–40

დანერილიცა სიტყუაჲ ღმრთისაჲ, ვითარცა ტყაყსა ზედა ცხოვრისასა და განგუმიროს საღმრთოჲ ბუნებაჲ, შეერთებული კაცობრივისაჲ? რამეთუ უკუეთუ შესაძლებელ არს ნერგისა თანა განკუეთაჲ მზეებრთა შარავანდედთაჲ, შესაძლებელ არს უვნებელისაცა ვნებულად გამოჩინებაჲ, არამედ მოისპენ გმობაჲ! რამეთუ უვნებელ არს ღმერთი და არა თანა-ივნო ჯორცთა თჳსთა. ხოლო ევნო, არამედ ვითარცა კაცსა, რამეთუ მრჩობლი იყო, ვითარცა იტყჳს ღმრთისმეტყუელიცა გრიგოლი, ვინათგან დაშურაცა და მოემშია და მოენყურა და იურვოდა და ცრემლოდა შჯულითა ჯორცთათა. და მოივლინა ვითარცა კაცი, ხოლო უკუეთუ ვითარცა ღმერთიცა, რაჲ ესე? სათნო-ყოფაჲ მამისაჲ მოვლინება-ყოფად ჰგონე, რომლისა მიმართ აღავლენს თჳსთა და ვითარცა დასაბამსა პატივ-სცემს უჟამოსა და არა საგონებელ-ყოფისათჳს ღმრთის წინააღმდეგობისა. ვინათგან მიცემადცა ითქუმის, არამედ თავისა თჳსისა მიმცემლობაჲცა წერილ არს, და აღდგა მამისა მიერ და ამაღლდა, არამედ თავისა თჳსისა აღმაღვინებელობაჲცა და აღმამაღლებელობაჲ კუალად, იგინი – სათნო-ყოფისანი, ესენი – ჴელმწიფებისანი.

11. და ვითარმედ ივნო ვიდრემე, იგონებ შენ, ხოლო ვითარმედ ნებსით, არა შესძინებ. და შემდგომად მცირედისა და მიცემული იხილო და ჯუარცუმული და თანა ჯუარისმცემელი ჩემისა ცოდვისაჲ, ვითარცა კრავი მიყვანებული და ვითარცა მღდელი მიმყვანებული, ვითარცა კაცი დაფლული და ვითარცა ღმერთი აღდგომილი, მერმე აღმავალიცა და მომავალი დიდებითა თჳსითა. და ესენი უკუე

**11**, 141  $\lambda\omicron\gamma\acute{\iota}\lambda\eta$  BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>:  $\lambda\omicron\gamma\acute{\iota}\zeta\epsilon\iota$  M: იგონებ G (понимаешь) || 142  $\pi\rho\omicron\sigma\tau\acute{\iota}\theta\eta\varsigma$  BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>, рукописи PdCROVeDBWQTVZPaPbPcPg Григория Богослова (Moreschini, Callay 1990. P. 138, аппарат к строке 12), чтение, предпочтенное Морескини:  $\pi\rho\omicron\sigma\tau\acute{\iota}\theta\epsilon\iota\varsigma$  M, согласно рукописи E Григория Богослова:  $\pi\rho\omicron\sigma\tau\acute{\iota}\theta\epsilon\iota\varsigma$  согласно другим рукописям AVbVp Григория Богослова:  $\pi\rho\sigma\tau\acute{\iota}\theta\eta\varsigma$  согласно рукописи P Григория Богослова |  $\omicron\lambda\gamma\acute{\iota}\alpha$  M:  $\omicron\lambda\gamma\acute{\iota}\omicron\nu$  BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup> || 143  $\sigma\tau\alpha\upsilon\rho\acute{\sigma}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$  BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup> G:  $\sigma\sigma\tau\alpha\upsilon\rho\acute{\sigma}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$  M || 144  $\acute{\omega}\varsigma$  MV<sup>1</sup>V<sup>2</sup> G < B

**10g**, 162 ღმრთის წინააღმდეგობისა (противления Богу): ღმრთისწინა-აღმდეგობისა D (богопротивления)

**11g**, 168 ვითარმედ (что союз): ვითარ D (как) || 169 ვითარმედ (что союз): ვითარ D (как) || 172 მიმყვანებელი (приводящий): + და D (и) || 174 ესე D это (ед. ч.)

ἀνερχόμενον καὶ ἤξοντα μετὰ τῆς ἑαυτοῦ δόξης. Καὶ ταῦτα μὲν ὁ θεῖος Γρηγόριος περὶ τοῦ μὴ παθητὴν εἶναι τὴν θεϊὰν φύσιν θεολογῶν, προδήλως ἀπέδειξεν.

12. Ἡμεῖς δὲ ὥσπερ μίαν αὐτοῦ τὴν ὑπόστασιν ἴσμεν,  
 150 οὕτω καὶ τὴν τῶν φύσεων οὐσιώδη διαφορὰν σώζεσθαι οἶδαμεν. Πῶς δὲ σωθείη διαφορὰ, μὴ σωζομένων τῶν τὴν διαφορὰν ἐχόντων πρὸς ἄλληλα· διαφορὰ γὰρ διαφερόντων ἐστὶ διαφορὰ. Ὁμοούσιος τοίνυν ἐστὶν ὁ αὐτὸς κατὰ μὲν τὴν θεότητα, τῷ τε Πατρὶ καὶ τῷ Πνεύματι· κατὰ δὲ τὴν  
 F. 174 155 ἀνθρωπότητα ἢ τῇ τε μητρὶ καὶ πᾶσι τοῖς ἀνθρώποις· συνάπτονται γὰρ αἱ φύσεις αὐτοῦ ἐν μιᾷ καὶ τῇ αὐτῇ ὑποστάσει καθ' ἣν διαφέρει τοῦ τε Πατρὸς καὶ τοῦ Πνεύματος, τῆς τε μητρὸς καὶ ἡμῶν. Τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων τοῦ ὀρθοῦ ἐκκίπτετε δόγματος τῆς τῶν πιστῶν ἐκκλησίας, μίαν  
 160 φύσιν ἐπὶ Χριστοῦ τὴν ἔνωσιν ἀνοήτως δοξάζοντες, καὶ τὰς ἐκεῖνου φύσεις συγχέοντες.

13. Οὕτω γὰρ πάντως καὶ τὰς ἐπιτελουμένας δύο τοῦ Χριστοῦ πανηγύρεις διηρημένως ἐν πάσῃ τῶν πιστῶν ἐκκλησίᾳ· λέγω δὴ τῆς αὐτοῦ γεννήσεως καὶ τοῦ  
 165 βαπτίσματος ὥσπερ τὰς δύο φύσεις αὐτοῦ, οὕτω δὴ καὶ ταύτας εἰς μίαν λέγοντες εἶναι τὰς ἀμφοτέρας καὶ οὐ δύο· μὴ εἰδότες ἅ λέγετε μὴδὲ περὶ τίνων διαβεβαιώσθε. Ἀλλὰ γὰρ εἰ βούλεσθε τῆς ἀληθείας ἀκούειν, ἐγὼ περὶ τούτων ἀποδείξω ὑμᾶς ἀνοήτως ποιούντας. Καὶ γὰρ περὶ τῶν  
 170 εἰρημένων τούτων ἑορτῶν ὁ μέγας ἐν θεολόγοις Γρηγόριος φιλοσοφῶν ἐμφρόνως κάλλιστά τε καὶ ὑψηλότατα, ἐμφαίνει

12, 149/158 cf. *Jo. Dam.* Exp. fid. 47:86–96

12, 151 τῶν BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>: < M || 155 πᾶσι M: + ἡμῖν BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup> G || 156 ἐν μιᾷ καὶ τῇ αὐτῇ V<sup>1</sup>V<sup>2</sup>: ἐν μιᾷ καὶ αὐτῇ B: ҃сѣсѣ ѡбѣ ѡд ѡбѣзз G (в одной и той же): ἐν μιᾷ τῇ αὐτῇ M (?) || 157 τοῦ τε πατρὸς BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>, в M неразборчивое чтение || 158 ἡμῶν: + ҃сѣсѣ G (людей) || 160 Χριστοῦ MBV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>: + ҃гѡдзѡмѡд G (после) | δοξάζοντες MBV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>: ҃гѡгѡгѡлѡ G (говорящие) || 161 συγχέοντες MV<sup>2</sup>G: συγχέοντας BV<sup>1</sup>

13, 163 διηρημένως BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup> ѡзб-ѡзбѡд G (порознь, поодиночке):

საღმრთო მან გრიგოლი არა ვნებულებისათვის საღმრთო მან 175  
 ბუნებისა ღმრთისმეტყუელებით განცხადებულად  
 წარმოაჩინნა.

12. ხოლო ჩუენ ვითარცა ერთსა გუამსა მისსა ვიცნობთ,  
 ეგრეთვე ბუნებათა არსებითი განყოფილება და ც || ვულად  
 უწყით. გარნა ვითარ და ცვულ იქმნეს განყოფილება არა  
 და ცვასა შინა ურთიერთას განყოფილებისა მქონებელთასა,  
 რამეთუ განყოფა განყოფილთა არს განყოფა? ვინა ცვა  
 თანა არს იგივე ღმრთეებით ვიდრე მე მამისა და სულისა,  
 ხოლო კაცებით – დედისა და ჩუენ ყოველთა კაცთა, რამეთუ  
 შეიყოფვიან ბუნებანი მისნი ერთსა შინა და მასვე გუამსა,  
 რომლითა განიყოფვის მამისაგან და სულისა, დედისაგან  
 და ჩუენ კაცთა. და ვინა თვან ესრეთ არიან ესენი, გან-  
 სამე-ვრდომილ ხარო მართლისაგან შჯულისა მორწმუნეთა  
 ეკლესიისა, ერთისა ბუნებისა ქრისტეს ზედა შემდგომად  
 ძეგრთებისა უგუნურებით მეტყუელნი და ბუნებათა მისთა 180  
 შემრეველნი.

F. 257r I

13. რამეთუ ესრეთვე უეჭუელად ორთა მათცა  
 დღესასწაულთა ქრისტესთა, თვს-თვსად აღსრულებულთა  
 ყოვლისა მიერ ეკლესიისა მორწმუნეთაჲსა, ვიტყვ უკუე  
 შობისა მისისა და ნათლისღებისასა, ვითარცა ორთა 185  
 ბუნებათა მისთა, ეგრეთვე და ამათცა ერთ დღესასწაულად  
 სრულმყოფელობითა შეჰრევთ ერთ ყოფისა ორთაჲსავე  
 და არა ორობისა მეტყუელნი, ვითარცა არა მეცნიერნი,  
 თუ რასა იტყვთ, არცა თუ ვიეთვს დაამტკიცებთ. გარნა  
 უკუეთუ სათხო გიჩნს სმენაჲ ჭემარიტებისაჲ, მე ამისთვისცა 200  
 გამოგაჩინნე თქუენ უგულისჴმობით მოქმედად. და რამეთუ  
 ორთა ამათ ან მოჴსენებულთა დღესასწაულთათვის დიდი  
 ღმრთისმეტყუელთა მორის გრიგოლი ფილოსოფოსობდეს  
 რაჲ გულისჴმიერებით, კეთილმუენიერად და  
 მალაღბრწყინვალედ განარჩევს სიტყუასათითოეულისასა და 205  
 სხუა ყოფასა აჩუენებს ქრისტეს შობისა დღესასწაულისასა,  
 ღმრთისგამოჩინებად სახელისმდებელი მისი, და სხუა  
 – ნათლისღებისასა, ნათლვად მწოდებელი მისი. და უკუეთუ

διηρημένας Μ | τῶν Μ < ΒV<sup>1</sup>V<sup>2</sup> || 166 εἰς Μ: μίαν ἐπιτελοῦντας πανήγυριν  
 συγχέετε ΒV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>: ერთ დღესასწაულად სრულმყოფელობითა შეჰრევთ G  
 (смешиваете через совершение одного праздника) || 170 εἰρημένων ΜBV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>: +  
 ან G (ныне) | θεολόγοις Μ G: θεολογία ΒV<sup>1</sup>V<sup>2</sup> || 171 ἐμφαίνει Μ: განარჩევს  
 G (избирает, отделяет) < ΒV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>

τὸν λόγον ἐκάστης, καὶ ἄλλην μὲν εἶναι τῆς Χριστοῦ  
γεννήσεως δεικνύει τὴν ἑορτὴν, Θεοφάνια ὀνομάζων αὐτήν·  
ἄλλην δὲ τοῦ βαπτίσματος, Φῶτισμα ταύτην ἀποκαλῶν.  
175 Ἀλλ' εἰ δοκεῖ ἐκ τῶν θεοφράστων λόγων αὐτοῦ τῶν ἑορτῶν  
καταμάθωμεν τὸ διάφορον.

14. Φησὶ δὲ· τὰ δὲ νῦν Θεοφάνια ἢ πανήγυρις, ἐφάνη γὰρ  
Θεὸς ἀνθρώποις διὰ γεννήσεως. Πῶς οὖν Θεὸς ἀνθρώποις  
ἐφάνη διὰ γεννήσεως, ἄσαρκος ὢν καὶ ἀσώματος; Ἐπειδὴ  
180 ἐν τῇ μήτρᾳ τῆς πανάγνου παρθένου Μαρίας ὁ τοῦ Θεοῦ  
Λόγος σὺν τῇ φωνῇ τοῦ ἀρχαγγέλου Γαβριὴλ εἰσελθὼν καὶ  
Πνεύματι ἁγίῳ ὡς εἰς δορὰν προβάτου ἐν ταῖς ἀμιάντοις  
σαρξὶν αὐτῆς καὶ παντὸς ἀμετόχοις ῥύπου οἰονεὶ ἐγγραφεὶς  
δακτύλῳ Θεοῦ καὶ Πατρὸς ἐσαρκώθη. Καὶ σὰρξ γεγωνῶς,  
185 ἄνθρωπος τέλειος ἐξ αὐτῆς ἐγεννήθη Θεὸς τέλειος ὢν,  
μηδαμῶς λύσας τὰ κλειῖθρα τῆς παρθενίας αὐτῆς. Εἰς  
οὖν ἐκ δύο τῶν ἐναντίων φανεῖς καθ' ὑπόστασιν διὰ  
τῆς ἐκ παρθένου γεννήσεως ἐπὶ γῆς, ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν  
F. 174<sup>v</sup> συναναστραφεῖς || τοῖς ἀνθρώποις ὡς γέγραπται. Τίνα  
190 τρόπον; Ἴνα καὶ ἡ γέννησις τιμηθῇ, καὶ ἡ παρθενία ὡσαύτως,  
καθὼς λέλεκται. Ἔδει γάρ, φησὶ, καὶ γέννησιν τιμηθῆναι  
καὶ παρθενίαν προτιμηθῆναι. Ἀλλὰ πρόσεχε ἀκριβῶς πῶς  
διὰ πάντων ὢν ἐν τῷ λόγῳ μέμνηται τούτῳ περὶ μόνης  
τῆς τοῦ Χριστοῦ γεννήσεως ὑψηγόρως ἐμφιλοσοφεῖ, καὶ  
195 οὐδὲν οὐδαμῶς περὶ τοῦ βαπτίσματος ἐπιφέρει ὁ ἄσαρκος

13, 173 Θεοφάνια V<sup>1</sup>V<sup>2</sup>: Θεοφάνεια MB || 176 καταμάθωμεν BV<sup>2</sup>G;  
καταμάθομεν MV<sup>1</sup>

14, 177/178 *Greg. Naz. Or.* 38, 3, PG 36, 313:34–37 || 184 *Io.* 1, 14 || 186  
cf. *Greg. Naz. Christus patiens.* L. 2399: ὡς κλειῖθρα παρθένια μηδαμῶς λύσας  
|| 188 *Io.* 1, 14 || 189 *Var.* 3, 38 || 191/192 *Greg. Naz. Or.* 38, 13, PG 36, 325  
B:29–30 || 195/197 *Greg. Naz. Or.* 38, 2, PG 36, 313 B:24–26

14, 177 Θεοφάνια V<sup>2</sup>: Θεοφάνεια MBV<sup>1</sup> || 179 ἀσώματος MBV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>:  
უბნისთ G (невещественный) || 180 μήτρα BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>: μήτρα M || 181 τῇ MBV<sup>1</sup> <  
V<sup>2</sup> || 182 ὡς MG < BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup> || 183 οἰονεὶ MBV<sup>1</sup>V<sup>2</sup> < G || 184 ἐσαρκώθη MBV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>:  
გამოუთქუმელად განვორციელდა და ჳორციელ იქმნა მიუთხრობელად G

გნებაჲს, თვთ ღმრთივთქუმულთა სიტყუათა მისთა მიერ  
მევისხნავოთ განყოფილებაჲ ამათ დღესასწაულთაჲ. 210

14. რამეთუ იტყვს: ხოლო ან ღმრთის გამოჩინება  
– დღესასწაული, რამეთუ გამოუჩნდა ღმერთი კაცთა შობისა  
მიერ. ვითარ უკუე გამოუჩნდა ღმერთი კაცთა შობისა  
მიერ, რომელი უწორცო არს და უნივთო? ვინაჲთგან საშოსა  
შინა ყოვლად უბინოჲსა ქალწულისა მარიამისსა სიტყუაჲ 215  
ღმრთისაჲ ჳმასა თანა მთავარანგელოზისა გაბრიელისსა  
შევიდა და სულითა წმიდითა, ვითარცა ტყავსა ზედა  
ცხოვრისასა, შეუმწინკულებელთა შინა და ყოვლისავე  
ბინისაგან შეუხებელთა ჳორცთა მისთა დანერილი თითითა  
ღმრთისა და მამისაჲთა, გამოუთქუმელად განწორციელდა და 220  
წორციელ იქმნა მიუთხრობელად; და წორცქმნილი სიტყუაჲ  
კაცად სრულად იშვა მისგან, რომელი-იგი სრული ღმერთი  
იყო არასადა დაწსნითა ქალწულებისა მისისა ბეჭედთაჲთა.  
და ერთად ორთაგან წინააღმდეგომთა გამოჩინებულმან  
გუამითა ქუეყანასა ზედა ქალწულისაგან შობისა მიერ 225  
დაიკარვა || ჩუენ შორის და კაცთა თანა აღიზარდა, ვითარცა  
წერილ არს. რომლისა-მე სახისათჳს? ანუ თუ რაჲთა შობაჲცა  
კაცთაჲ პატივ-იცეს და ქალწულებაჲცა, ვითარცა თქუმულ  
არს, რამეთუ უჳმდა, იტყვს, შობისაცა პატივისცემაჲ და  
ქალწულებისა წინაპატივისცემაჲ. გარნა განმკაცრებით 230  
განხილე, თუ ვითარ ყოველთავე მიერ, რომელნიცა  
სიტყუასა ამას შინა მოიჳსენნა, მხოლოდ ქრისტეს შობისათჳს  
ოდენ სიტყუამალოზით ფილოსოფოსობს და არცა ერთსა  
რას რაჲთურთით მოიჳსენებს ნათლისღებისათჳს, იტყოდის  
რაჲ: უწორცოჲ წორციელ იქმნების, სიტყუაჲ განზრქელდების, 235  
უხილავი იხილვების, განუხილველი განხილვის.

F. 257r II

(неизреченно воплотился и стал плотским неизглаголанно) | γεγονας MBV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>:  
+ სიტყუაჲ G (Слово) || 186 αυτης M G: + εσαρκωθη και BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup> || 188 εκ  
BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>G < M || 190 ἴνα και η̅ M: + των αυθραπων BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>G | παρθενια M:  
παρθενια BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup> || 191 ελεεται M G: γεγραπται BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup> || 192 παρθενια M:  
M: παρθενια BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup> | προσεχε BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>G: προσεχε M || 194 εμψλοσφε M:  
M: ψλοσφε BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup> || 195 οδεν MBV<sup>1</sup>G < V<sup>2</sup> | επιεδει: + იტყოდის რაჲ  
G (когда говорил)

13g, 209 ღმრთივთქუმულთა (богovesщательных): ღმრთივქმულთა D  
(богосделанных)

14g, 217 წმიდითა (Святим): + და D (и) || 228 პატივ-იცეს (прославится  
– სტრ. залог): პატივ-იცეს D (прославит – акт. залог)

σαρκοῦται, ὁ λόγος παχύνεται· ὁ ἀόρατος ὁράται· ὁ ἀναφῆς ψηλαφᾶται.

15. Διὸ καὶ τοῦ λόγου ποιούμενος τὴν ἀρχὴν, Χριστὸς γεννᾶται μόνον μεγαλοφώνως ἔφη· οὐχὶ δὲ καὶ βαπτίζεται.
- 200 Χριστὸς γεννᾶται· οὐκ ἔτι Ἰησοῦς οὐκ ἔτι Σωτῆρ· οὐ Θεός· ἀλλὰ μόνον ὁ Χριστὸς· τὸ συναμφότερον διὰ τοῦ Χριστὸς ὀνόματος τῶν δύο φύσεων τοῦ Κυρίου σημαίνων, τῆς θεότητος αὐτοῦ καὶ ἀνθρωπότητος. Αὐτὸς γὰρ ἑαυτὸν ἔχρισε· χρίων μὲν ὡς Θεὸς τὸ σῶμα τῆ θεότητι. Χριόμενος
- 205 δὲ ὡς ἄνθρωπος· αὐτὸς γὰρ ἐστὶ τοῦτο κακείνο. Χρισίς δὲ ἢ θεότης τῆς ἀνθρωπότητος, ὡς καὶ ὁ θεῖος ἔφη Δαυὶδ· διὰ τοῦτο ἔχρισέ σε ὁ Θεὸς ὁ Θεός σου, ἔλαιον ἀγαλλιᾶσεως παρὰ τοὺς μετόχους σου. Τοῦτο δὲ τὸ Χριστὸς ὄνομα ἐκ πάλαι τῶν χρόνων, διὰ προφητικῆς ἔλαβε φωνῆς τὴν ἀρχὴν, καὶ ἀπὸ
- 210 παλαιᾶς παραδόσεως. Οὕτω γὰρ ἐν τῇ παλαιᾷ γέγραπται διαθήκη ὁ Χριστὸς ὅταν ἔλθῃ οὐδεὶς γινώσκει πόθεν ἦξει. Καὶ πάλιν ὁ Χριστὸς ὅταν ἔλθῃ, ἀναγγελεῖ ἡμῖν πάντα. Καὶ ἐν τῷ Ἱερεμίᾳ πνεῦμα τοῦ προσώπου ἡμῶν Κύριος Χριστὸς. Ὅθεν καὶ ἡ Σαμαρείτης τοῦτο μαθοῦσα, πρὸς τὸν Κύριον
- 215 ἔφη· οἶδα ὅτι Μεσίας ἔρχεται ὁ λεγόμενος Χριστὸς, ἐκεῖνος ἀναγγελεῖ ἡμῖν.

16. Τοῦτο τοίνυν καὶ ὁ μέγας θεολόγος Γρηγόριος ἐκείθεν ἔχων, Χριστὸς γεννᾶται μόνον μεγαλοφώνως μέσον τῆς τῶν πιστῶν ἐκκλησίας ἀνακέκραγε. Διὰ τί;
- 220 Ἵνα γνωρίσῃ οὐ μόνον πιστοῖς, ἀλλὰ καὶ Ἰουδαίοις· ὅτι ὄν ἐλθεῖν οἱ προφητῆται πάλαι προεῖπον, τοῦτον ἐγὼ σήμερον

**14, 196** ἀναφῆς BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>: ἀναφεις M || 196/197 ἀναφῆς ψηλαφᾶται MBV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>: გაბეზობღვველი გაბობღვვის G (неисследуемый исследуется)

**15, 198/199** Greg. Naz. Or. 38, 1, PG 36, 312:48 || 201/206 cf. Jo. Dam. Exp. fid. 47:21–25 || 206/208 Ps. 44, 8 || 211/212 cf. Io. 7, 27 || 212/213 cf. Io. 4, 25 || 213/214 cf. Lam. 4, 20 || 215/216 Io. 4, 25

**15, 201** ὁ M < BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup> || 202 ὀνόματος MBV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>: + ჳს G (ი). В груз. тексте структура фразы изменена: «о двойственности через имя Христос и о двух природах Господа объяснял ...» || 203 καὶ M: + τῆς BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup> || 204 τῇ M:

15. რომლისათვისცა დამწყებელმან სიტყვსამან “ქრისტე იშვებისო” – ესე ხოლო ჳმა-ყო ჳმამალლობით და არა ესეცა, თუ “ნათელს-იღებს”. ქრისტე იშვების, არა მერმეცა იესუ, არა მაცხოვარი, არა ღმერთი, არამედ მხოლოდ ქრისტე ოდენ. 240 რამეთუ თანად ორთავე სახელისა მიერ ქრისტესისა და ორთა ბუნებათა უფლისათა ცხად-ჰყოფდა: ღმრთეებისა მისისა და კაცებისასა. ვითარ-იგი თვთ მან სცხო თავსა თვსსა, ვითარცა ღმერთმან, მცხებელმან ჳორცთამან თვსისა ღმრთეებისამან და ცხებულმან, ვითარცა კაცმან, რამეთუ მისი არს ესეცა და 245 იგი. ხოლო საცხებელი კაცებისა ღმრთეებად, ვითარცა იტყვს საღმრთოთა დავით: “ამისთვის გცხო შენ ღმერთმან, ღმერთმან შენმან, საცხებელი სიხარულისაჲ უმეტეს მოყუასთა შენთა”. ხოლო სახელმან ამან ქრისტესმან პირველთა სადმე ჟამთაგან სანინაჲსნარმეტყუელოჲსა სიტყვსა მიერ მიილო დასაბამი და 250 ძუელისა მოცემისაგან, რამეთუ ესრეთ ნერილ არს ძუელსა შინა აღთქემასა, ვითარმედ: “ქრისტე ოდეს მოვიდეს, არავინ უწყოდის, ვინაჲ მოვიდა”. და კუალად, “ქრისტე რაჟამს მოვიდეს, გითხრას თქუენ ყოველი”. და იერემიას შინა: “სული პირისა ჩუენისაჲ უფალი ქრისტე”. ვინაჲცა ამათ მიერ 255 განსწავლული სამართიელი უფლისა მიმართ იტყოდა: “უწყი, ვითარმედ მესია მოვალს, რომელსა ჰრქვან ქრისტე”.

16. ესრეთ უკუე ამიერვე მქონებელმან ამისმან დიდმან ღმრთისმეტყუელმან გრიგოლი “ქრისტე იშვებისო” – ესე ხოლო ჳმამალლობით ჳმა-ყო შორის ეკლესიისა 260 მორწმუნეთაჲსა. რაჲსათვს-ა? რაჲთა ასწავოს არა ხოლო მორწმუნეთა, არამედ ჰურიათაცა, ვითარმედ რომლისა-იგი მოსლვაჲ ნინაჲსნარმეტყუელთა ნინაჲსნარ თქუეს, დღეს მე შობილად ვქადაგებ მას, ამას ქრისტესა,

+ αὐτοῦ BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>G | χρισμένος MV<sup>2</sup>: χρισμένος BV<sup>1</sup> || 205 χριστός MBV<sup>2</sup>G: χριστός V<sup>1</sup> || 208 τοὺς μετόχους BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>: τοῖς μετόχοις M | Χριστός MBV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>: ქრისტესმან G (Христа) || 211 ὁ M < BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup> || 212 ἡξει MBV<sup>1</sup>: ἡξη V<sup>2</sup> | ὅταν BV<sup>2</sup>: ὅταν MV<sup>1</sup> | ἡμῖν MBV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>: თქუენ G (нам) || 213 Ἱερεμίᾳ BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>: Ἱερεμίᾱ M | ἡμῶν MV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>G: + ἡμῶν B || 214 Σαμαρείτης BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>: Σαμαρείτης M || 216 Χριστὸς MV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>G < B | ἐκεῖνος ἀναγγελεῖ ἡμῖν M < BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>G

16, 232/233 cf. Ephes. 4, 13

16, 219 ἀνακέκραγε M: ἐξεφώνησε BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup> | διὰ τί M: διὰτί BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup> || 221 πάλαι MBV<sup>1</sup>V<sup>2</sup> < G

16g, 262/263 რომლისა-იგი (которого): რომლისა D (которого – без артикля)

F. 175 γεννηθέντα κηρύττω· Χριστόν ἢ τοῦτον τὸν μήπω διὰ  
 τῆς περιτομῆς λαβόντα τὸ Ἰησοῦς ὄνομα, ὃ μεθ' ἡμέρας  
 ὀκτώ τῆς αὐτοῦ γεννήσεως ἔλαβεν, ἐκείνον Χριστόν τὸν  
 225 τὸ μυστήριον ἔτι τοῦ βαπτίσματος αὐτοῦ μέλλοντα μετὰ  
 τὴν ὀκταήμερον περιτομὴν καὶ τὴν τῶν τριάκοντα χρόνων  
 περίοδον τῆς θεανδρικῆς αὐτοῦ ἡλικίας τελέσαι. Οὐ γὰρ  
 γεννηθεὶς καὶ μετὰ τὴν ὀκταήμερον περιτομὴν, εὐθύς  
 βρέφος ὢν, τηνικαῦτα ὁ Χριστὸς ἐβαπτίσθη, ὡσπερ ἐφ'  
 230 ἡμῶν νῦν τελεῖται, δι' αἰτίαν ἔσθ' ὅτε τινὰ καὶ ἀνάγκη·  
 ἀλλὰ μετὰ τριάκοντα χρόνων περίοδον ὡσπερ εἰρηται  
 καὶ μετὰ τὸ εἰς ἄνδρα τέλειον ἀνελεθεῖν αὐτὸν τοῦ οἰκείου  
 πληρώματος.

17. Ὅτι καὶ τὸν παρόντα λόγον ὁ θεῖος Γρηγόριος περὶ  
 235 μόνῃς τῆς Χριστοῦ γεννήσεως συνετάξατο, σκόπει μοι πῶς  
 τὰς τάξεις φυλάττων τῶν ἑορτῶν, ἑκατέρω τούτων κατὰ τὸν  
 ἴδιον καιρὸν τε καὶ τόπον τὸν λόγον εἰκότως καὶ τὴν τιμὴν  
 ἀπονέμει. Δεῖξαι γάρ σοι βουλόμενος ὅτι ταύτην τὴν τῆς  
 Χριστοῦ γεννήσεως ἑορτὴν ἢ τοῦ βαπτίσματος διαδέξεται·  
 240 ἄλλη παρὰ ταύτην οὔσα, διαφέρουσα ἐκείνης χρόνῳ καὶ  
 τιμῇ καὶ ἀξίᾳ καὶ οὐχὶ μία ἀμφοτέραί εἰσιν ἀλλὰ δύο ἐν ἐνὶ  
 καὶ αὐτῷ τελοῦμεναι τῷ Χριστῷ, μετὰ τὰ εἰρημένα ἐπιφέρων  
 φησὶ· μικρὸν μὲν οὖν ὄψει καὶ καθαιρόμενον Ἰησοῦν ἐν τῷ  
 Ἰορδάνι τὴν ἔμην κάθαρσιν. Καὶ μετ' ὀλίγα καὶ ζωοποιοῦντα  
 245 νεκροῦς· ὡς ὠφελὸν γε, καὶ σὲ τῇ κακοδοξίᾳ νενεκρωμένον.  
 Ὅρα, πῶς διήρησέ τε καὶ διεχώρησεν αὐτὰς ἀπ' ἀλλήλων;

**16, 222** Χριστόν τοῦτον: ~ ʒmʒb ʃrʒnʒgʒn G | <...> ἔντα κηρύττω Χριστόν  
 τοῦτον τὸν μήπω Μ (буквы читаются неразборчиво); восстанавливаются по  
 BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup> || 223 ὁ BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup> G < M || 225 μέλλοντα MBV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>: ყოფადთა უბნთა G  
 (в будущее время) || 229 ὢν BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup> G; + μετὰ τοῦτο Μ | Χριστὸς MV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>: +  
 βρέφος ὢν Β | ἐφ' MV<sup>2</sup>: ἀφ' BV<sup>1</sup> || 230 νῦν BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup> G < M | τελεῖται MBV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>:  
 օրընթացը նշմարվում է G (праздуется) || 231 περίοδον MBV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>: ցարձակության  
 G (прохождения — больше соответствует греч. πάροδος) || 232/233 μετὰ τὸ  
 εἰς ἄνδρα τέλειον ἀνελεθεῖν αὐτὸν τοῦ οἰκείου πληρώματος: Յղծգոծը  
 Երջլաը մամչյազըղը և Երջլաը յոյնն չընցնին մոյնն G (после  
 достижения Его совершенного мужа и собственной полноты)

არლასადა წინადაცუეთილებისა მიერ მიმღებელსა იესოდ სახელისდებისასა, რომელი შემდგომად რვისა დღისა შობისა მისისა მიილო; მას ქრისტესა, რომლისა საიდუმლოდ ნათლისღებისა მისისადა ყოფადთა ჟამთა, შემდგომად რვადღიისა მის წინადაცუეთისა და ოცდაათთა წელიწადთა ღმერთმამაკაცებრითა ჰასაკითა წარვლისა, სრულ იქმნების. რამეთუ არა შობისა და მერვისა დღისა წინადაცუეთისა მისისა შემდგომად, ვიდრე იგი ჯერეთ ჩჩვლდა იყო, მაშინ ნათელ-ილო ქრისტემან, ვითარ-ესე ჩუენ მიერ იდღესასწაულების ან მიზეზისათვს და საჭიროობისა სათანადოჲსა, არამედ შემდგომად ოცდაათთა წელთა გარდასღვისა, ვითარცა ითქუა და შემდგომად სრულად მამაკაცად და სავსებად თვსსა აღწევისა მისისა.

17. ხოლო ვითარმედ აწინდელი ესე სიტყუაჲ მხოლოდ ქრისტეს შობისათვს ოდენ აღწერა საღმრთომან გრიგოლი, იხილე, თუ ვითარ წესსა დღესასწაულთასა დამკველი თითოეულსა მათგანსა თვსსა ჟამსა და ადგილსა ჯეროანსა პატივსა და სიტყუასა განუჩინებს, რამეთუ ჩუენებდა შენი ჰნებაჲს, ვითარმედ ქრისტეს შობისა ამას დღესასწაულსა ნათლისღებისა ენაცვალების, რომელი სხუად არს თვნიერ ამისსა და განყოფილი ამისგან ჟამითა და პატივითა და ღირსებითა და არა ერთ არიან ორნივე, არამედ ორ, ერთისა და მისვე ქრისტეს მიმართ სრულყოფადნი. შემდგომად პირველთა მათ სიტყუათა ზედა-დაჰრთავს მეტყუელი: “ან უკუე შემდგომად მცირედისა იხილო განწმედლიცა იესუ იორდანესა ჩემითა განწმედითა!” და მცირედ ქუემორე და ცხოველსმყოფელად მკუდართა: “ჰე, თუმცა, და შენდა,

F. 257v I

17, 243/244 Greg. Naz. Or. 38, 16, PG 36, 329 B:23–25 || 244/245 Greg. Naz. Or. 38, 16, PG 36, 329 C:31–33

17, 235 τῆς ΒV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>: + τοῦ Μ || 236 τὰς τὰξεις ΒV<sup>1</sup>V<sup>2</sup> G: τὰ ἐξῆς Μ || 237 τὸν λόγον <...> καὶ τὴν τιμὴν MBV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>: ~ G || 238 τὴν Μ < BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup> | τῆς Μ: + τοῦ BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup> || 239 γεννήσεως Μ G: + ἀδελφῆν ΒV<sup>1</sup>V<sup>2</sup> | βαπτίσματος Μ G: + ἑορτῆ ΒV<sup>1</sup>V<sup>2</sup> || 240 οὐσα Μ: + καὶ ΒV<sup>1</sup>V<sup>2</sup> G || 243 ἐν Μ < BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup> || 243/244 ὅψει καὶ καθαιρόμενον Ἰησοῦν ἐν τῷ Ἰορδάνι τὴν ἐμὴν καθαρὸν MBV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>: ~ იხილო განწმედლიცა იესუ იორდანესა ჩემითა განწმედითა G (увидишь и очищенного Иисуса в Иордане через мое очищение) || 244 ὀλίγα Μ: ὀλίγον ΒV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>

17g, 283 შობისა: შობითა D (рождением – твор.) || 291 შენდა (тебе): + და D (и)

18. ΑΛΛ' ἔτι πρόσεχε τῷ θεολόγῳ πατρί· πῶς ἐν τῷ παρόντι λόγῳ περὶ μόνης δι' ὅλου ὡς εἴρηται τῆς Χριστοῦ γεννήσεως φιλοσοφεῖ· Πόσαι μοι φησὶ πανηγύρεις καθ' ἕκαστον τῶν τοῦ Χριστοῦ μυστηρίων. Ὡν ἀπάντων κεφάλαιον ἓν, ἡ ἐμὴ τελείωσις καὶ ἀνάπλασις, καὶ πρὸς τὸν πρῶτον Ἀδάμ ἐπάνοδος. Νυνὶ δέ μοι δέξαι τὴν κύησιν καὶ προσκίρτησον. Εἰ καὶ μὴ ὡς Ἰωάννης | | ἀπὸ γαστροῦ, ἀλλ' ὡς Δαυὶδ ἐπὶ τῇ καταπαύσει τῆς κιβωτοῦ. Καὶ τὴν ἀπογραφὴν αἰδέσθητι, δι' ἣν εἰς οὐρανοὺς ἐγράφη[ς] καὶ τὴν γέννησιν σεβάσθητι, δι' ἣν ἐλύθης τῶν δεσμῶν τῆς γεννήσεως καὶ τὴν Βιθλαέμ τιμήσον τὴν μικρὰν, ἡ σὲ πρὸς τὸν παράδεισον ἐπανήγαγε καὶ τὴν φάτνην προσκύνησον· δι' ἣν ἄλογος ὢν ἐτρόφης ὑπὸ τοῦ Λόγου. Καὶ μετὰ ταῦτα· μετὰ ἀστέρος δρόμε· καὶ μετὰ μάγων δωροφόρησον· χρυσὸν καὶ λίβανον καὶ σμύρναν· ὡς βασιλεῖ καὶ ὡς Θεῷ, καὶ ὡς διὰ σὲ νεκρῷ μετὰ ποιμένων δόξασον· μετὰ ἀγγέλων ὕμνησον· μετὰ ἀρχαγγέλων χόρευσον. Ἔστω κοινὴ πανήγουρις οὐρανίων καὶ ἐπιγείων δυνάμεων.
- 265 19. Τί λέγεις; Ἔμαθες ἀπὸ τῶν λόγων τοῦ θεσπείου τούτου πατρὸς, πῶς περὶ μόνης ἐνταῦθα λέγει τῆς Χριστοῦ γεννήσεως, πανηγυρίζων αὐτὴν καὶ οὐ περὶ τῆς ἐορτῆς τοῦ βαπτίσματος; Εἶδες, πῶς διαιωῶν καὶ χωρίζων αὐτὰς ἀπ'

18, 253 Luc. 1, 41 || 254 vid. 2 Reg. 15, 29–30, cf. 2 Reg. 6, 12–15 || 249/259 Greg. Naz. Or. 38, 16, 17, PG 36, 329 CD:40–50, 332 A:1–3 || 259/264 Greg. Naz. Or. 38, 17, PG 36, 332 AB:9–15

18, 253 Eι M: Eι τοι BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup> || 254 Δαυιδ MV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>: Δαβιδ B || 255 δι' ἣν εἰς οὐρανοὺς ἐγράφη M: δι' ἧς οὐρανοὺς γράφει V<sup>2</sup>: δι' οὗς οὐρανοὺς γράφει V<sup>1</sup>B (в B на поле δι' ἣν): ἠοθηλοσος (зодса θεοσ δεοθηρη G (посредством которой ты был написан на небесах), соотв. ἐγράφης рукописи PPdROVePbVbVpDE Григория Богослова (Moreschini, Gallay 1990. P. 142, аппарат к строке 4): ἀπεγράφης, согласно рукописям SC Григория Богослова, чтение, предпочтенное Морескини: γράφης, согласно рукописи Q Григория Богослова: γράφη, согласно другим рукописям ABVQ<sup>2</sup>TZP<sup>2</sup> Григория Богослова || 258 ἐπανήγαγε MV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>: ἐπανήγαγεν B || 259 μετὰ ταῦτα MBV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>: θεθηροθηρη θεοθηρησ G (= μετ' ὀλίγα) | μετὰ M: + τοῦ BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup> || 263 в V<sup>2</sup>

ბოროტადმადიდებლობითა მომკუდრისა მაგის”. ხედავ-ა, ვითარ განყვნა და განთვსებულ ყვნა იგი ურთიერთას?

18. გარნამერმეცა მოიხილე ღმრთისმეტყუელისა მომართ მამისა, თუ ვითარ აწინდელსა ამაჲს სიტყუასა შინა მხოლოესა 295 ქრისტეს შობისათჳს ოდენ ფილოსოფოსობს ყოველიურთ, ვითარცა ეგერა ითქუა: “და რაოდენ ჩემდა, ჳმობს, დღესასწაულინი თითოეულთა ქრისტეს საიდუმლოთანი, რომელთა თავ ყოველთა ერთი, ჩემი სრულებად და კუალად- დაბადებად და პირველისა ადამის მიმართ აღსლვად”. ხოლო 300 ან შეინყნარე ჩემდად შობად და წინა-ჰკრთებოდე, დაღათუ არა ვითარცა იოვანე მუცლით გამო, არამედ ვითარცა დავით განსუენებასა ზედა კიდობნისასა; და აღწერისაგან შეიკდიმე, რომლითა ცაბათა შინა აღწერე და შობასა ჰმსახურე, რომლისა მიერ განიჴსენ საკრველთაგან შობისათა 305 და ბეთლემსა პატივ-ეც მცირესა, რომელმან შენ სამოთხედ მიმართ შიგაქცია და ბაგასა თაყუანის-ეც, რომლისა მიერ პირუტყუქმნული გამოიზარდე სიტყუსა მიერ და შემდგომად მცირედისა: “ვარსკულაგისა თანა რბიოდე, მოგუთა თანა ძღუნის-შემწირველობდ ოქროსა და გუნდრუკსა და ზმურნსა, 310 ვითარცა მეუფისა და ვითარცა ღმრთისა და ვითარცა შენთჳს მკუდრისა, მწყემსთა თანა ადიდებდ, ანგელოზთა თანა უგალობდ, მთავარანგელოზთა თანა მწყობრობდ, იყავნ ზოგადი კრებაჲ ზეცისა და ქუეყანისა ძალთაჲ”.

19. რასა იტყვ? ისწავე-ა სიტყუათაგან საკრველისა 315 ამის მამისათა, ვითარ მხოლოესა ქრისტეს შობისასა ოდენ იტყვს აქა დღესასწაულობასა და არა ნათლისღებისაცა დღესასწაულისასა? იხილე-ა, ვითარ განმთვსებელმან და განმყოფელმან მათმან ურთიერთას სხუად გამოაჩინა, რომლისათჳს-ესე მეტყუელებს ქრისტეს შობისა 320

χορεύσατε исправлено на χόρευσον | πανήγυρις MBV<sup>1V2</sup>: კრებაჲ G (соброр, собрание)

19, 266/267 περί μόνης ἑνταῦθα λέγει τῆς Χριστοῦ γεννήσεως, πανήγυριζαν αὐτῆν MBV<sup>1V2</sup>: მხოლოესა ქრისტეს შობისასა ოდენ იტყვს აქა დღესასწაულობასა G (говорит здесь об одном праздновании Рождества Христова) || 268 χαιρῶν M: διαχαιρῶν BV<sup>1V2</sup>

18g, 300 ხოლო (но): და D (и) || 308 პირუტყუქმნული (бессловесная тварь): პირუტყუ ქმნილი BCD (бессловесным сделавшийся) || 310 ზმურნსა (смирна): მურსა BCD (миро)

19g, 315 ისწავე-ა (научился ли ты): ისწავე C (ты научился)

- ἀλλήλων, ἄλλην μὲν δι' ὧν λέγει τὴν τῆς Χριστοῦ γεννήσεως  
 270 ἑορτὴν ἐμφαίνει, ὥσπερ καὶ ἄλλην τὴν τῆς ἀνθρωπότητος  
 αὐτοῦ φύσιν· ἄλλην δὲ τὴν τοῦ βαπτίσματος, ὥσπερ καὶ  
 ἄλλην φύσιν αὐτοῦ τῆς θεότητος; Οὕτως οὖν γινώθι καὶ τὰς  
 δύο φύσεις ἐπὶ Χριστοῦ ἄλλην καὶ ἄλλην συνεληλυθείας  
 ἀλλήλαις καθ' ὑπόστασιν ἐνωθείσας ἐν ἐνὶ καὶ τῷ αὐτῷ  
 275 Χριστῷ. Εἰς μίαν γὰρ ὑπόστασιν σύνθετον ἐκ τῶν δύο  
 φύσεων ἀποτελεσθεῖσαν ἐν αὐτῷ τὴν ἕνωσιν γίνωσκε  
 ἀσυγχύτως. Ὡσπερ οὖν σώζεσθαι φαμέν τὰς δύο φύσεις  
 καὶ μετὰ τὴν ἕνωσιν ἐν τῇ μιᾷ ὑποστάσει τοῦ Χριστοῦ·  
 ἤγουν ἠνωμένας μέντοι κατὰ ἀλήθειαν ἐν ἐνὶ αὐτῷ τῷ  
 280 Χριστῷ μετὰ τῶν φυσικῶν αὐτῶν ιδιωμάτων· ἀσυγχύτως  
 καὶ ἀδιαστάτως διαφερούσας δὲ καὶ ἀριθμουμένας, οὕτως  
 καὶ ἐκάστη τῶν εἰρημένων ἑορτῶν σώζεσθαι λέγομεν τὸν  
 ἴδιον λόγον καὶ τόπον καὶ χρόνον· διηρημένως ἀπὸ τῆς  
 F. 176 ἐτέρας καὶ ἢ ἀσυγχύτως. Εἰ γὰρ καὶ τὰς ἀμφοτέρας ἐνὸς  
 285 φαμέν εἶναι Χριστοῦ ἑορτὰς τῆς γεννήσεως τε καὶ τοῦ  
 βαπτίσματος, ἀλλὰ διαφερούσας οἶδαμεν αὐτάς, τόπῳ  
 καὶ τρόπῳ, καιρῷ καὶ ἀξίᾳ, τῷ χρόνῳ τε καὶ τῷ ἀριθμῷ,  
 εἰκότως ἀριθμουμένας, ἐνθεν τοι καὶ ἐκάστη τούτων ἐν  
 τῷ ἰδίῳ καιρῷ, τόπῳ τε καὶ χρόνῳ τὴν τιμὴν ἀναλόγως καὶ  
 290 πανηγυρικῶς ἀπονέμωμεν. Τῇ μὲν ὡς ἐν αὐτῇ γεννηθέντος  
 Ἰησοῦ Χριστοῦ κατὰ τὴν εἰκοστὴν πέμπτην τοῦ Δεκεμβρίου  
 μηνός· τῇ δὲ ὡς ἐν αὐτῇ μετὰ τριάκοντα χρόνων τῆς αὐτοῦ  
 γεννήσεως παρέλευσιν βαπτισθέντος ἐν Ἰορδάνῃ κατὰ τὴν  
 ἕκτην τοῦ Ἰαννουαρίου μηνός.  
 295 20. Καὶ εἰκότως· οὐ γὰρ ταυτὸν γέννησίς τε καὶ βάπτισις·  
 ἀλλὰ ἕτερον αὕτη καὶ ἄλλο ἐκείνη. Μέσον δὲ τούτων πολὺ

**19, 274** ἀλλήλαις M: + καὶ BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>G | τῷ αὐτῷ M: ~ V<sup>1</sup>V<sup>2</sup>: αὐτῷ τῷ τῷ B (sic!) || 276 γίνωσκε MBV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>: + ραδϷηϷσϷηϷλο ρα G (нераздельное и) || 278 ἐν τῇ μιᾷ MBV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>: + ϷηδϷϷϷηδϷηδϷηδϷηδ G (сложной) | τοῦ M < BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup> || 279 ἐνὶ M < BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup> || 279/280 ἐν ἐνὶ αὐτῷ τῷ Χριστῷ < G || 281 οὕτως MV<sup>1</sup>: οὕτω BV<sup>2</sup> || 282 ἐκάστη MBV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>: + Ϸδ (ныне) || 286/287 τρόπῳ καὶ τόπῳ BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>G: ~ M || 287 τρόπῳ M G: + καὶ BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup> || 289 καιρῷ M: + καὶ BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>G | τε M < BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup> || 290 τῇ BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>: τὴν M || 291 Ἰησοῦ BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup> < M G || 292 τῇ BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>: τὴν M

დღესასწაული, ვითარ-იგი სხუად არს ბუნებაჲ კაცებისა მისისაჲ, და სხუად – ნათლისღებისაჲ, ვითარ-იგი სხუად არს ბუნებაჲ ღმრთიებისა მისისაჲ? ესრეთ შეისწავენ ბუნებანიცა ორნი ქრისტესა ზედა, სხუად და სხუად, ურთიერთას შემოკრებულნი და გუამოვნებით შეერთებულნი ერთსა და 325 მასვე ქრისტესა შინა, რამეთუ ერთად მეზავებულად გუამად, ორთა ბუნებათაგან მის შორის შესრულებულად, უწყოდე შეერთებაჲ მისი, განუყოფელი და შეურევნელი. რამეთუ ვითარ-იგი დაცვულად გებასა ვიტყვით ორთა ბუნებათასა შემდგომად შეერთებისაცა ერთსა შინა მეზავებულსა გუამსა 330 ქრისტესსა, ესე იგი არს, შემოკრებულთა ურთიერთას ჭეშმარიტებით ბუნებითა თანა თჳს || თებათა მათთა შეურევნელად და განუნვალებელად, და განყოფილთა და აღრიცხულთა, ეგრეთვე თითოეულისაცა ან მოწსენებულთა ამათ დღესასწაულთაგანისა ცხოვლად დაცვასა ვცადაგებთ 335 თჳსისა სიტყჳსა და ადგილისა და ჟამისასა, ვითარცა მეორისაგან განყოფილისა და შეურევნელისა. რამეთუ დაღათუ ერთ ყოფაჲცა ვთქუათ ორთავე ქრისტეს დღესასწაულთა, შობისა და ნათლისღებისაჲ, არამედ განყოფილად ვჰხედავთ მათ წესითა და ადგილითა, 340 დღითა და პატივითა, ჟამითაცა და რიცხვთა სამართლად აღრიცხულთა, რომლისათჳსცა თვთოეულსა მათგანსა თჳსსა შინა დღესა და ადგილსა და ჟამსა შემსგავსებულსა პატივისა მედღესასწაულეობით მიუზღავთ: ერთსა მას უკუე მას შინა შობისათჳს ქრისტესისა ოცდაზუთსა დეკენბრისა თთჳსასა, 345 ხოლო მეორესა შემდგომად ოცდაათთა წელიწადთა შობით მისითგან გარდასლვისა მას შინა იორდანეს ნათლისღებისათჳს მისისა მეექუსესა დღესა იანვარისა თთჳსასა.

F. 257v II

20. და სამართლად ვჰყოფთ, ვინაჲთგან არა იგივე არს 350 შობაჲ და ნათლისღებაჲ, არამედ სხუად არს ესე და სხუად არს იგი და შორის მათსა ფრიადი არს განყოფილება. რაოდენ? რამეთუ პირველი იგი ჩჩვლად ყრმად შობილისა

20, 313/317 vid. Luc. 1, 80; 2, 40–52

20, 295 εικότως MBV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>: + ვჰყოფთ G (делаем)

19g 322 სხუად: სხუად ABC (по-другому — твор.) || 326 შინა (в): ზედა D (на) || 334 აღმოწსენებულთა (воспоминаемых): ან მოწსენებულთა C (ныне поминаемых) || 343 დღესა და ადგილსა: ~ ადგილსა და დღესა BC (место и день)

τὸ διάφορον, καθ' ὅσον ἡ μὲν παιδίον γεννηθὲν ἡμῖν τὸν  
 Υἱὸν τοῦ Θεοῦ ἐμφανίζουσα δίδωσιν· ἡ δὲ τριακονταετῆ  
 γεγονότα καὶ ἐν Ἰορδάνῃ βαπτισθέντα τὸν Κύριον καὶ  
 300 τὴν ἐν τῷ βαπτίσματι τοῦ ἀγίου Πνεύματος κάθοδον ἐν  
 εἶδει περιστεράς δεικνυσιν. Οὕτως οὖν αὐτός τε ὁ μέγας  
 Γρηγόριος τὰς τάξεις τῶν ἑορτῶν διαιρεῖ, καὶ τὸν ἐκάστης  
 ἡμῖν καιρὸν καὶ τόπον πανσόφως γνωρίζει. Καὶ ἡ τοῦ Θεοῦ  
 ἄνωθεν ἐκκλησία παρέλαβεν διακεκριμένως δηλαδὴ καὶ  
 305 κεχωρισμένως αὐτὰς ἑορτάζειν· ὡς δύο καὶ οὐ μίαν οὔσας  
 αὐτὰς, τοῦ ἐνὸς Χριστοῦ ἑορτὰς· τοῦ ἐν δυσὶ φύσεσι καὶ  
 μιᾷ ὑποστάσει ἐν ταύταις προσκυνουμένου, καὶ τὴν τιμὴν  
 εἰκότως ὡς ὁμοτίμοις οὔσαις καὶ ὁμοδόξοις, ἀναλόγως οὖν  
 καιροῖς καὶ τοῖς πράγμασιν ἀπονέμειν. Οὐ γὰρ γεννηθεὶς ὁ  
 310 Χριστὸς εὐθὺς ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ βαπτισθεὶς ἡμῖν φαίνεται,  
 ἵνα μετὰ τῆς γεννήσεως καὶ τὴν βάπτισιν ὁμοῦ ἑορτάζωμεν  
 ὥσπερ νῦν ποιεῖτε ὑμεῖς. Ἀλλὰ καθὼς γέγραπται μετὰ τὸ  
 γεννηθῆναι, ἠῶξανέ τε παιδίον ὦν, ἡλικία τε καὶ σοφία καὶ  
 F. 176<sup>v</sup> χάριτι || παρὰ Θεῶ καὶ ἀνθρώποις προέκοπτε, κατ' ἔτος τε  
 315 ἀνῆρχετο μετὰ τῶν γονέων ἐν τῷ ἱερῷ, καὶ ὑποτασσόμενος  
 ἦν αὐτοῖς, καταβάς ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ· μέσον δὲ πρεσβυτέρων  
 δωδεκαετηῆς ὦν ἔτι, διδάσκων ἐκάθισε. Καὶ οὕτω μετὰ  
 χρόνους τριάκοντα, πρὸς τὸ βάπτισμα ἔρχεται.

21. Ταῦτα τοῖνυν εἰδότες ἡμεῖς καὶ πᾶσα ἡ τοῦ Χριστοῦ  
 320 ἐκκλησία τὸ διάφορον ἐπισταμένη τῶν ἑορτῶν τοῦ Χριστοῦ  
 καὶ ὅσον τὸ μέσον τῶν ἀμφοτέρων κατὰ τὸν ἐκάστης ἴδιον  
 καιρὸν τε καὶ χρόνον, τὰ τῆς ἐνεστῶσης ἑορτῆς ἐτησίως  
 πανηγυρίζει. Ἀλλὰ παρακαλοῦμεν τοὺς ἐν ὑμῖν, ὧ σοφοὶ

**20, 298** τριακονταετῆ M: τριάκοντα ἔτη BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup> G || **306** καὶ BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>  
 : + ἐν M || **307** μιᾷ MV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>: μία B || **308** οὔσαις M: οὔσι BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup> | οὖν M  
 < BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup> || **310** αὐτῷ M: + καιρῷ καὶ BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup> G | χρόνῳ BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>: + καὶ M ||  
**311** ἑορτάζωμεν V<sup>1</sup>V<sup>2</sup>: ἑορτάζομεν MB || **313** τε BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>: + καὶ M (?) | ὦν  
 MV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>: ὄν B || **317** ἐκάθισε M: ἐκάθησε BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>

**21, 329/330** Ephes. 4, 16 || **331** 1 Cor. 12, 27 || **331/332** cf. Ephes. 4, 15 ||  
**332/333** cf. 1 Petr. 1, 19

**21, 320** τὸ MBV<sup>1</sup> < V<sup>2</sup> || **321** τὸ M < BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup> | τῶν BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup> < M || **323** παρα-

მომცემელად ჩუენდა იხილვების, ძისა ღმრთისა, ხოლო მეორე ოცდაათისა წლისად ქმნილსა და იორდანეს შინა 355  
 ნათელღებულსა უფალსა და ნათლისღებასა შინა სულისა წმიდისა გარდამოსლვასა სახითა ტრედისაჲთა გვჩუენებს.  
 ესრეთ უკუე თვთ იგი დიდი გრიგოლიცა წესთა ამათ დღესასწაულთასა განჰყოფს და თვთოეულისა ჟამსა და ადგილსა ყოვლად სიბრძნით მაუწყებს ჩუენ. და ღმრთისა 360  
 ეკლესიასა ზემოთგანვე მიუღებებს, ცხად-არს, ვითარმედ განთსებულებით და განყოფილებით დღესასწაულობაჲ მათი, ვითარცა ორთა და არა ერთისაჲ, ერთისა ქრისტეს დღესასწაულთაჲ, ორითა ბუნებითა და ერთითა გუამითა ამათ შინა თაყუანისცემულისაჲ და ჯეროვნისა 365  
 პატივისა, ვითარცა სწორპატივთა და სწორდიდებათაჲ შემსგავსებულად ჟამთა და საქმეთაჲსა მიცემაჲ. რამეთუ არა, იშვა რაჲ ქრისტე, მეყსეულად მასვე დღესა და ჟამსა ნათელღებულადცა ვჰხედავთ ჩუენ, რაჲთა შობისა თანა მაშინვე ვდღესასწაულობდეთ ნათლისღებასაცა, ვითარ-ეგე 370  
 თქუენ ჰყოფთ ან, არამედ ვითარცა წერილ არს, შემდგომად შობისა აღორძნდებოდა, ვითარცა ყრმაჲ და ჰასაკითა და სიბრძნითა და მადლითა წინაშე ღმრთისა და კაცთა წარემატებოდა, წლითი-წლად აღვიდოდა მშობელთა თანა ტაძრად და მორჩილებასა მათსა შინა მყოფი, მთამოვიდა 375  
 გაძლიერად. ხოლო ათორმეტისაღა წლისაჲ რაჲ იყო, შორის მოხუცებულ || თასა მასწავლელად დაჯდა და ესრეთ შემდგომად ოცდაათთა წელთა ნათლისღებად მოვიდა.

F. 258r I

21. ან უკუე ამათნი მეცნიერნი ჩუენ და ყოველი ეკლესიაჲ, სწავლული განყოფილებასა ქრისტეს დღესასწაულთასა 380  
 და თუ რაოდენი არს შორის ორთასავე, თითოეულსა თვისსაებრ დღისა და ჟამისა და შესატყვისად რომლისავე დღესასწაულისაღა წლითი-წლად დღესასწაულობს. არამედ ვჰლოცავთ თქუენ შორის, ჰ ბრძენხო სომენთანო, ტკივნეულითა ცხორებითა მოლუანებით მცხორებელთა 385  
 აღხილვად ოდესმე და მიხედვად შარავანდედთა მიმართ ჭემმარიტებისათა და მოლტოლვად გინოდდეს რაჲ ნათელი

καλοῦμεν MBV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>: ვჰლოცავთ G (благословляем)

20g, 369 ვჰხედავთ (видим его): ვხედავთ C (видим) || 373 სიბრძნითა და მადლითა: ~ მადლითა და სიბრძნითა BC (благодатью и мудростью) || 375 მათსა შინა: ~ შინა მათსა BC

21g, 386 აღხილვად (поднять очи, посмотреть вверх): ან ხილვად D (ныне смотреть)

τῶν Ἀρμενίων, ἐναγώνιον ζῶντας καὶ ἐπίπονον βίον,  
 325 ἀναβλέψαι ποτὲ καὶ ἰδεῖν πρὸς τὰς τῆς ἀληθείας αὐγάς· καὶ  
 προσδραμεῖν καλοῦντι τῷ φωτὶ τῆς ἀμωμήτου καὶ ὀρθῆς  
 πίστεως· τῆς ἐν μιᾷ καθολικῇ καὶ ἀποστολικῇ ἐκκλησίᾳ  
 δεδοξασμένης λαμπρῶς. Ἵνα ἐνωθέντες ἡμῖν ἐν ταπεινώσει  
 καὶ εὐπειθείᾳ ψυχῆς, συναρμολογηθῆτε τῷ σώματι τοῦ  
 330 Χριστοῦ ὅπερ ἐστὶν ἡ τῶν πιστῶν ἐκκλησία. Καὶ γένησθε  
 μεθ' ἡμῶν καὶ ὑμεῖς μέλη ἐκ μέρους αὐτῷ ἐν μιᾷ δηλονότι  
 κεφαλῇ τῷ Χριστῷ τῷ ἐξαγοράσαντι ἡμᾶς τῷ τιμίῳ αὐτοῦ  
 αἵματι.

22. Βούλεται γὰρ καὶ τοὺς μακρὰν ὑμᾶς μετὰ τῶν  
 335 ἐγγύς ἡμῶν ἐπισυνάγειν καὶ ἐπισυνάξει εἰς μίαν, ἀγίαν  
 καὶ ὀρθόδοξον πίστιν ὀρθοτομοῦντας τὸν λόγον τῆς  
 ἀληθείας εἰς ἓν φρόνημα θεῖον συμφωνοῦν τοῖς τῆς  
 πίστεως δόγμασιν, ἵνα ἐνδοξασθῇ ὡσπερ πάλαι ἐν τοῖς  
 ἀγίοις αὐτοῦ καὶ νῦν ἐφ' ἡμᾶς ἐνωθέντας διὰ τῆς ὀρθῆς  
 340 ὁμολογίας καὶ πίστεως τῆς ἀπὸ περᾶτων ἕως περᾶτων  
 φυλαττομένης ἐν πᾶσιν τῶν πιστῶν ἐκκλησίᾳ. Καὶ γὰρ εἰ  
 τῷ λόγῳ βουληθῆτε πειθαρχῆσαι τῆς ἀληθείας ἔσεσθε  
 ὡς λίθοι τίμιοι μέσον ἐκκλησίας Θεοῦ, ἐπειδὴ καὶ τὸν Ἰ  
 βίον, ὡς λέγετε, ἐναγώνιον ἔχετε, μόνον λειπόμενοι τοῦ  
 345 συνδρόμου λόγου τῆς ὀρθῆς πίστεως· ὃν εἰ ἐπισυνάψετε  
 τῷ ἀκριβεῖ καὶ εὐαγγελικῷ βίῳ, μεγάλοι παρὰ Θεῷ καὶ

F. 177

21, 324 καὶ MBV<sup>1</sup>V<sup>2</sup> < G || 328 δεδοξασμένης M: δοξασμένης BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>  
 || 329 συναρμολογηθῆτε MBV<sup>2</sup>: συναρμολογηθεῖτε V<sup>1</sup> || 332 ἡμᾶς MB G:  
 ὑμᾶς V<sup>1</sup>V<sup>2</sup>

22, 336/337 2 Tim. 2, 15 || 343 cf. 1 Petr. 2, 5 ὡς λίθοι ζῶντες

22, 334 καὶ τοὺς μακρὰν MBV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>: + καὶ τοὺς μακρὰν B || 335  
 ἐπισυνάγειν M: ἐπισυναγαγεῖν BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup> | ἐπισυνάξει M: ἐπισυνάψαι BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup> ||  
 336 ὀρθοτομοῦντας M: ὀρθοτομοῦσαν BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>G || 340 ἕως περᾶτων MBV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>:  
 + ἕως περᾶτων M || 341 φυλαττομένης: უცვლელად დარღვეულია G  
 (неизменно хранимой) | πᾶσιν MV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>: + τῇ B || 342 βουληθῆτε πειθαρχῆσαι  
 M: ~ BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>G || 343 μέσον BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>: μέσα M || 344 λειπόμενοι MV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>:  
 λειπομένοι B | τοῦ MV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>: + τοῦ B || 345 λόγου MV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>G: λέγω δὲ B | εἰ  
 eV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>G < M | εἰ ἐπισυνάψετε BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>: ἐπισυνάψητε M

უბინოვსა და მართლისა სარწმუნოებისა, ერთსა შინა  
 კათოლიკე და სამოციქულო ეკლესიასა ბრწყინვალედ  
 დიდებულისა, რაფთა ერთქმნილი ჩუენ თანასიმდაბლითა და 390  
 კეთილმრწმუნებელობითა სულისაფთა, თანა-შენანვერნეთ  
 გუამსა ქრისტესა, რომელ არს ეკლესია მორწმუნეთა  
 და იქმნეთ ჩუენ თანა თქუენცა ასონი კერძოთაგან მისთა  
 ერთისა შორის თავისა, ცხად არს, ვითარმედ ქრისტესსა,  
 პატიოსნითა სისხლითა თვისითა მომსყიდელისა ჩუენისა. 395

22. რამეთუ ჰნებავს თქუენიცა, მშობობელთა, ჩუენ,  
 მახლობელთა, თანა შემოკრება და შეერთება ერთისა  
 მომართ წმიდისა და მართლმადიდებელისა სარწმუნოებისა,  
 მართლმკუეთელისა სიტყუასა ჭეშმარიტებისასა ერთისა  
 მომართ ზრახვისა, საღმრთოთა სარწმუნოებისა შჯულთა 400  
 თანა მზრახვალისა, რაფთა იდიდოს, ვითარცა პირველ  
 წმიდათა შორის მისთა, ან ჩუენ შორისცა შეერთებულთა  
 მართლისა მიერ აღსაარებისა და სარწმუნოებისა, კიდითგან  
 ვიდრე კიდემდე ყოველსა შინა ეკლესიასა მორწმუნეთასა  
 უცვალეებლად დამარხულისა. და რამეთუ უკუეთუ 405  
 ჭეშმარიტებისა სიტყუასა რწმუნება ინებოთ, იქმნეთ  
 ვითარცა ქვანი პატიოსანნი შორის ეკლესიასა ღმრთისასა,  
 ვინაფთგან, ვითარცა იტყვთ, მოლუანებითი ცხორება  
 წარგიმართებეს მხოლოდ მართალსა სარწმუნოებასა  
 თანამბრძოლისა ოდენ სიტყუსაგან ნაკლულევანი, რომელი 410  
 უკუეთუ შეაერთო განკრძალულსა და სახარებისაებრსა  
 მოქალაქობასა, დიდად გამოშჩნდეთ წინაშე ღმრთისა და  
 კაცთა. და ვითარცა საბაზმაკენი მნთებიარენი დიდსა შინა  
 სახლსა ღმრთისასა, ესე იგი არს, ეკლესიასა მორწმუნეთასა,  
 იხილვებოდით ნათელსა მართლმადიდებლობითისა 415

**22g, 409** წარგიმართებეს: წარგიმართებია ВС совершаете, исправляете (более поздняя форма перфекта, характерная для совр. груз.) || 408/410 ვინაფთგან, ვითარცა იტყვთ, მოლუანებითი ცხორება წარგიმართებეს მხოლოდ, მართალსა სარწმუნოებასა თანამბრძოლისა ოდენ სიტყუსაგან ნაკლულევანი: ἐπειθὶ καὶ τὸν βίον ἄς λέγετε <...> τῆς οὐμῆς πιστεᾶς (იბო ვი, კაკ გოვორითე, ვედეთე პოდვიჟნიჩესკუი ჯიჟნი, ლიშენნიე ლიშე სლოვა, სპობრსთვუიშეო პრავიე ვერე). Чтение ნაკლულევანი (ლიშენნიე) ვმესთ ნაკლულევანი (лишенный) с упрощением —ნი ვ —ნი ლუჩშე სოოთვესთვეთ გრეჩ. პრიაჩასთი (λείπόμενοι). ოდნაკო, ვოჟმონი, ჩთო გრუჟ. ედ. ჩ. ობოსნავო ოშიზოჩნიმ გრეჩ. ჩენიემ λείπόμενοι MV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>: λείπόμενος В || 415 იხილვებოდით: იხილვებოდეთ D ვი ოკაჟივალისი (имперф.) | ნათელსა: ნათლისა C სვთა (род.)

ἀνθρώποις χρηματίσετε, καὶ ὡς λύχνοι φαίνοντες ἐν τῇ  
 μεγάλῃ τοῦ Θεοῦ οἰκίᾳ, ἤγουν ἐν τῇ τῶν πιστῶν ἐκκλησίᾳ,  
 ὠθφῆτε φῶς ὀρθόδοξον φαίνοντες εὐσεβείας διὰ λόγου καὶ  
 350 βίου πᾶσι τοῖς ἐν αὐτῇ. Καὶ μεγάλων παρὰ Θεοῦ νῦν τε καὶ  
 εἰς τὸ μέλλον ἐπιτύχοιτε τῶν βραβείων· ὧν γένοιτο ὑμᾶς  
 ἐπιτυχεῖν μεταβαλλομένους ἀπὸ τῆς ἐναντίας δόξης τε καὶ  
 αἰρέσεως ἐπὶ τὴν ὀρθὴν καὶ ἀμώμητον πίστιν τῆς ἐκκλησίας  
 Χριστοῦ καὶ μετὰ πάντων τῶν ἀπ' αἰῶνος ἀγίων καὶ τῆς  
 355 αἰωνίου κατατροφῆσαι ζωῆς· χάριτι καὶ φιλανθρωπία τοῦ  
 Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ᾧ πρέπει πᾶσα δόξα, τιμὴ καὶ  
 προσκύνησις σὺν τῷ Πατρὶ καὶ τῷ ἀγίῳ Πνεύματι, νῦν καὶ  
 ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

|| 347 χρηματίσετε MBV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>: გამოზբեდეց G (явитесь) || 348  
 ἤγουν M G: + ἐν BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup> || 349 ὠθφῆτε MB: ὠθφεῖτε V<sup>1</sup>V<sup>2</sup> | ὀρθόδοξον  
 φαίνοντες εὐσεβείας M: ὀρθοδόξου φαινούσης εὐσεβείας BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>:  
 მართლმადიდებლობითის კეთილადმსახურებისას <...> მიძფენელბი G  
 ([свет] православного благочестия <...> изливающие) || 350 πᾶσι MBV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>: +  
 შვოლთა G (чад) || 351 ὧν M G: + καὶ BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup> || 357/358 σὺν τῷ Πατρὶ καὶ τῷ  
 ἀγίῳ Πνεύματι, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ M: < BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>G:

პრპ. НИКИТА СТИФАТ

კეთილადმსახურებისასა, სიტყვოცა და ცხორებით მიმფენელნი ყოველთა შვილთა მისთანი და დიდთა მოსაგებელთა ღირს იქმნნეთ ღმრთისაგან აქაცა და მერმესა მას, რომელთაჲ გეყავნ თქუნ მიმთხუევაჲ, მოცვალებულთა წინააღმდგომისა იჭკსაგან და ნვალებისა მართლისა მომართ 420 და უბინოჲსა სარწმუნოებისა ქრისტეს ეკლესიისა და ყოველთა საუკუნითგანთა || წმიდათა თანა შუებულ ყოფაჲ ცხორებითა საუკუნოჲთა, მადლითა და კაცთმოყუარებითა უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტესითა, რომელსა შუენის ყოველი დიდებაჲ, პატივი და თაყუანისცემაჲ, თანა მამით და სულით წმიდითურთ, ან და მარადის და საუკუნეთა 425 საუკუნეთასა, ამინ.

F. 258r II

НИКИТЫ, ПРОСТОГО МОНАХА И ПРЕСВИТЕРА  
СТУДИЙСКОЙ ОБИТЕЛИ, СТИФАТА

СЛОВО ОБЛИЧИТЕЛЬНОЕ ПЕРВОЕ,  
ПРОТИВ НЕЧЕСТИВОЙ ЕРЕСИ АРМЯН

1. Желая изобличить, словно болезненную гангрену, учение нечестивой ереси армян о слиянии двух природ во Христе, я понял, что надлежит также по справедливости прибегнуть к сороботнику или защитнику [нашего] слова — к великому среди богословов и известнейшему Григорию для растерзания<sup>1</sup> таковой безбожной ереси. Ведь по-видимости, как говорят, армяне будто бы принимают этого божественного мужа и внимают<sup>2</sup> его премудрым словам.

2. Потому и два праздника Христа, а именно Рождество и Божественные Светы, как две Его природы, смешивая их, будто бы являющиеся одним и не содержащие по образу отличия никакого расстояния между собой, они одновременно без разумения торжественно совершают их вместе и ставят во главе праздника отца богослова — якобы согласного, по их мнению, с их безумием и [способом] празднования. Итак, дабы мы показали, что они неправильно учат о домостроительстве воплощения Бога Слова и неправильно празднуют эти таинства, а еще и то, что их ересь многообразна, разделяясь на многие ереси, давай начнем с сего момента их обличение с *возвышенным проповеданием*<sup>3</sup>.

3. Подобало вам, о мудрейшие и избранные армяне, согласиться с единой, соборной и апостольской Церковью Христовой, пребывающей от пределов до пределов вселенной, вместе с единомыслящими<sup>4</sup> в одном и том же учении о домостроительстве и воплоще-

<sup>1</sup> растерзания М: нисровержения BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>

<sup>2</sup> внимают MBV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>: поучаются G

<sup>3</sup> Ср.: Притч. 9, 3.

<sup>4</sup> единогогласными MBV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>: быть в единой воле с Ней [Церковью]. Соотв. греч. причастие «единогогласными» (досл. «единогогласными» ὁμοφωνοῦσι) в груз. пер.

нии Слова, и учить, подобно ей, о том, что неслитны Его природы Божества и человечества, и при помощи отличия не разделять их друг от друга, и через единение не сливать во едино, как Евтихий и Савеллий. Но знать, что Христос подобно тому как Он — совершенный Бог и совершенный человек, так и обладает двумя действительными природами после единения.

4. «Друг с другом<sup>5</sup> непреложно и неизменно Его природы соединились, потому что ни одна из них не лишилась собственного своеобразия<sup>6</sup>, или перестала существовать, или из двух, как вы говорите, получилась одна сложная природа. Ведь сложная природа, как говорят богословствующие о божественных предметах, не может быть единосущной ни одной из тех природ, из которых она сложена, ведь она — другое, состоя из других, как и тело, сложенное из четырех стихий, стало<sup>7</sup> для нас, людей, другим из других.

5. Ибо если по-вашему Христос после единения стал одной сложной природы, то Он из простой природы обратился в сложение. И Он не единосущен Отцу, Который прост по природе, ни Матери<sup>8</sup>. И таким образом Он не будет известен ни как Бог, ни как человек, будучи не единосущен им<sup>9</sup>. По природам Он видим<sup>10</sup>,

передано инфинитивной формой  $\sigma\upsilon\mu\phi\omega\nu\epsilon\acute{\iota}\nu$  ( $\approx \acute{o}\mu\omicron\phi\omega\nu\epsilon\acute{\iota}\nu$ ) и синтаксически уравнено глаголу «согласиться» ( $\sigma\upsilon\mu\phi\omega\nu\epsilon\acute{\iota}\nu \approx \sigma\upsilon\mu\phi\omega\nu\epsilon\acute{\iota}\nu \kappa\alpha\acute{\iota} \acute{o}\mu\omicron\phi\omega\nu\epsilon\acute{\iota}\nu$  τῆ ἐκκλησίᾳ). Ср. рус. пер. с груз. текста: «Подобало убо вам, о мудрые из армян и избранные, согласиться с единой, соборной, апостольской Церковью, устроенной от предела вселенной вплоть до предела ее, и быть единой воли с ней в одном и том же учении о домостроительстве и вочеловечении Слова».

<sup>5</sup> Начиная с 4-й главы и до конца 8-й Стифат вольно цитирует 47-ю главу («О двух природах») «Изложения православной веры» прп. Иоанна Дамаскина. Гл. 4 ср. с: *Jo. Dam. Exр. fid. 47:2—10* (ed. *B. Kotter, TЛG 2934/4*); гл. 5 = *Jo. Dam. Exр. fid. 47:10—16, 25—28*; гл. 6 = *Jo. Dam. Exр. fid. 47:30—36*; гл. 7 ср. с: *Jo. Dam. Exр. fid. 47:36—49*; гл. 8 = *Jo. Dam. Exр. fid. 47:50—70* (ср. рус. пер.: *Бронзов 1894 (1992)*. С. 195—200).

<sup>6</sup> Ср. у прп. Иоанна Дамаскина: «простоты».

<sup>7</sup> стало известным М: было познаваемо G: приобрело образ  $BV^1V^2$

<sup>8</sup> У Стифата опущено окончание фразы Дамаскина: «ибо она не сложена из Божества и человечества» (рус. пер. цит. по: *Бронзов 1894 (1992)*. С. 196).

<sup>9</sup> им М G: + согласно Писаниям  $BV^1V^2$

<sup>10</sup> видим  $MBV^1V^2$ : познаваемый G. Слова: «будучи не единосущен им.

но Христос только и имя Христос, по-вашему<sup>11</sup>, будет относиться к единой сложной природе. Ведь если Христос единосущен Отцу в одной сложной природе, то значит и Отец будет сложным и единосущным плоти, и только помыслить об этом — неуместно и исполнено всякого нечестия.

6. Ибо возможно ли, чтобы та же самая природа была тварной и в то же время нетварной, смертной и бессмертной, описуемой и не-описуемой? А если вы, говоря, что Христос одной природы, назвали бы ее простой, то вы непременно исповедуете Его или одним только Богом и представляете вочеловечение как измышление, или простым человеком, согласно умоповрежденному Несторию. И как, скажите, станет известным совершенство Божества и человечества?

7. Когда же вы скажете и о том, что Христос из двух природ, утверждая, что Он после соединения единой сложной природы? Ведь то, что до соединения Христос был одной природы, совершенно ясно. А после соединения Он стал из двух природ в одной ипостаси. Но природа и ипостась не одно и то же. Ведь природа — одно, а ипостась — другое. Ибо мы говорим, что природа у людей одна, состоящая из души и тела, а ипостаси у них многие. Так, если и одна природа у Петра и Павла, которая состоит из души и тела, как сказано, но одна ипостась и другая. Одно лицо Петра и другое — Павла, у которых при различии ипостасей общий вид, усматриваемый в одной природе<sup>12</sup>.

8. Так вот мы должны называть и исповедовать во Христе и Боге нашем две природы и одну ипостась. Ведь невозможно допустить общий вид по отношению к таковому единению, поскольку Христос другим не является, и не был, и никогда не станет иным, из Божества

По природам Он видим» добавлены Стифатом.

<sup>11</sup> Конец данного предложения, более полный у Дамаскина: «не ипостаси Его имя, но единой природы», — был восстановлен грузинским переводчиком (ср.: «постижение не ипостаси Его, а единой Его природы» G).

<sup>12</sup> Стифат, свободно цитируя «Изложение веры», привел в качестве примера апостолов Петра и Павла, которые неоднократно упоминались Дамаскиным для уяснения различия между ипостасью и природой в разных сочинениях. Ср.: *Jo. Dam. Exp. fid.* 8:223—230; 52:10—12; *De haer.* 83:104—106 etc.

и человечества. Ибо в Божестве и человечестве Он есть совершенный Бог и совершенный человек. И потому слова «одна природа» неприменимы к Господу нашему Иисусу Христу, так как соединение произошло в Нем из двух совершенных природ — Божественной и человеческой — не по замешательству, или слиянию, или растворению, как болтают<sup>13</sup> Диоскор и Севир, и не личное, или относительное, или по достоинству и по одинаковой воле, или по равенственности и соименности, или по благоволению, как заявили богоненавистник Несторий, Диодор и Феодор Мопсуэстийский, но по сложению, то есть по ипостаси: непреложно, неслитно, неизменно, нераздельно и неразлучно. Итак, нам<sup>14</sup> надлежит исповедовать, что единение воплотившегося Сына Божия произошло в двух природах совершенных, соединившихся в одной ипостаси, и говорить о той же самой ипостаси Его Божества и человечества. И [нам<sup>15</sup> нужно мыслить] не только это, но и то, что две природы сохраняются в Нем после единения, [полагая каждую не отдельно и порознь, но соединенными друг с другом в Его единой сложной ипостаси. Ведь мы единение называем сущностным]<sup>16</sup>, то есть истинным, а не по воображению. И сущностным не так, чтобы две природы составили одну сложную природу, но удивительно соединились друг с другом поистине в одну сложную ипостась Сына Божия. И они сохранили неслитно свои существенные различия и свойства».

9. Так вот, удивляясь этому новому и несказуемому единению и смешению, и Богослов Григорий с изумлением сказал: «О новое смешение, о удивительное растворение»<sup>17</sup>, — назвав его новым и удивительным как неслитное. Но не подобно тому, как при смешении воды с вином сливаются их природы, так произошло и относительно божественного единения Слова. Да не будет! Но у каждой природы

<sup>13</sup> болтают MBV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>: смешивают G

<sup>14</sup> нам MBV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>: вам G

<sup>15</sup> нам M: вам G

<sup>16</sup> [...] MG: < BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>

<sup>17</sup> *Greg. Naz. Or. 38, 13. PG 36, 325C:33—34. Ср. рус. пер.: Св. Григорий Богослов. Творения. Изд. 3. Т. 3. М., 1889. С. 203.*

в удивительном и новом смещении вместе с различием сохранилось и своеобразие. Поэтому и «тварное осталось тварным, а нетварное — нетварным; смертное — смертным, а бессмертное — бессмертным; описуемое — описуемым, а неопишуемое — неопишуемым; видимое — видимым, а невидимое — невидимым. Поэтому “одно сияет чудесами, а другое подчинилось насилию”»<sup>18</sup>.

10. Посему-то и «говорится, что *Господь славы был распят*<sup>19</sup>, хотя Его божественная и бесстрастная природа, не пострадала»<sup>20</sup>, как вы думаете. Ибо как будет подвержен страданию Бог, будучи бесплотным? Ведь если солнце, светящее в растении, мог бы некто гвоздями приколоть<sup>21</sup> или написанное слово пригвоздить на бумаге<sup>22</sup>, то смог бы пригвоздить и Слово Божие, вписанное в пречистые плоти Богородицы, как в шкуре овцы<sup>23</sup>, и приколоть Божественную природу, соединившуюся с человеческой. Если же в растении на-

<sup>18</sup> Прп. Никита более точно повторяет уже цитировавшийся (§ 6) отрывок из «Изложения веры» (*Jo. Dam. Exp. fid. 47:70—74*), который заканчивается известной богословской формулой св. Льва Великого: «Одна из них [sc. природ] сияет чудесами, другая подпадает поруганиям» (*Leo M. Leo M. Tractatus 54:35 // Series Latina 138A. A. Chavasse, 1973*).

<sup>19</sup> 1 Кор. 2, 8.

<sup>20</sup> *Jo. Dam. Exp. fid. 47:80—81*.

<sup>21</sup> приколоть MBV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>: разделять (+ к дереву) G. Грузинский переводчик предлагает глагольную форму с противоположным греческому глаголу значением, хотя добавленное им словосочетание «к дереву» или «вместе с деревом» (βῆρζαδζῆ σῶβδ) (вместо ожидаемого «от дерева») поддерживает греч. вариант.

<sup>22</sup> Василий Селевкийский предлагает сравнение «слова, написанного на бумаге», и Бога-Слова, находящегося «всецело в Своем теле, и всецело в Боге и Отце» (*Bas. Sel. Ser. 39, 4. PG 440 A:1—5*). Ср. у Геннадия Схолария. *Genn. Schol. Quaest. theol. 1, 10. P. 360:10—12 (M. Jugie, L. Petit, X. A. Siderides. TLG 3195/80)*.

<sup>23</sup> Выражение «в шкуре овцы» — как показывает расширенный поиск по TLG on line — в святоотеческой письменности (включая поздних авторов XIV и XV вв.) чаще всего использовалось в отрицательном смысле с аллюзией на евангельский стих (Мф. 7, 15), в котором обличалось фарисейское лицемерие. Единственное место, где «шкура овцы», как и у Стифата, обозначает человеческое естество, воспринятое Спасителем, удалось найти у прп. Неофита Затворника, известного кипрского духовного писателя XIII в. (*Neoph. Incl. Lib. catechesium 2, 33:16. Ed. P. Sotiroudis. TLG 3085/7*).

ходящийся луч можно <приколоть><sup>24</sup>, то можно показать и бесстрастного страстным<sup>25</sup>. Но прочь нечестие. Ведь Бог бесстрастен и не спострадал плоти. Он пострадал, «но как человек. Ибо Он был двойной [природы], — как говорит и Богослов, — когда по закону тела Он утомлялся, алкал, жаждал, находился в борении и плакал. Если же и как Бог, то что в этом такого: благоволение Отца сочти посланничеством, к Которому Он относит принадлежащее Себе, дабы почитать безвременное начало и не показаться противником Богу. Хотя и сказано, что Он был предан<sup>26</sup>, однако написано и то, что Он Сам предал Себя<sup>27</sup> и был воскрешен Отцом<sup>28</sup> и вознесся<sup>29</sup>, а также воскресил Себя и восшел опять: одно — по благоволению, другое — по власти»<sup>30</sup>.

11. И «что Он пострадал, рассуждаешь ты, а то, что добровольно, не присовокупляешь»<sup>31</sup>. И немного далее: «И ты увидишь, что Он предается, и распинается, и сораспинает мой грех, приводится

<sup>24</sup> можно MV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>B: + разделять (≈ греч. приколоть) С

<sup>25</sup> В «Гимнах», а также в других сочинениях прп. Симеона Нового Богослова при описании явлений Божественного света неоднократно говорится об «умопостигаемом солнце» и об испускаемых им «лучах» (например, *Sym. Neoth.* Нумп. 12:59—60; 15:48—52; 21:8. Ed. A. B. Kambyles. TLG 3116/2, см. особенно Нумп. 23). Наиболее близкая параллель содержится в шестом нравственном слове Симеона, где упомянуто о сиянии солнца в связи с бесстрастностью Божественной природы, а также тех святых, которые достигли обожения (*Sym. Neoth.* Eth. 6, 1:192—216. Ed. J. Darrouzès. TLG 3116/8). Впоследствии Андрей Ливадинос (XIV в.), хартофилак Трапезундской митрополии, в «Исповедании веры» для доказательства бесстрастности Божественной природы, соединившейся с человеческой, использовал аналогию с солнечным «лучом» и «растением» (*Andr. Libad. Professio religionis* L. 112—116. Ed. *Lampsides*. TLG 4379/2). Так же как и Стифат, он ссылался на прп. Иоанна Дамаскина и свт. Григория Богослова (L. 123—134 *passim*).

<sup>26</sup> Рим. 4, 25.

<sup>27</sup> Еф. 5, 2.25.

<sup>28</sup> 1 Сол. 1, 10.

<sup>29</sup> Ср.: Еф. 4, 10.

<sup>30</sup> *Greg. Naz. Or.* 38, 15. PG 36, 328 CD:41—52. Ср. рус. пер.: Св. Григорий Богослов. Творения. Т. 3. С. 204.

<sup>31</sup> *Greg. Naz. Or.* 38, 15. PG 36, 329 A:1—2. Ср. рус. пер.: Св. Григорий Богослов. Творения. Т. 3. С. 205.

как агнец, и приводит как священник, погребается как человек, и восстает как Бог. Затем и восходит и придет со Своей славой»<sup>32</sup>. И божественный Григорий, богословствуя о том, что Божественная природа бесстрашна, достаточно ясно это показал.

12. А «мы знаем, что сохраняются как одна Его ипостась, так и существенное различие природ. Но как было бы сохранено различие, если не сохраняются те, которые имеют различие в отношении друг ко другу? Ведь различие есть различие тех вещей, которые отличны. Так вот Он единосущен по Божеству Отцу и Духу, а по человечеству — Матери и всем людям, ибо Его природы сочетаются в той же самой ипостаси, по которой Он отличается как от Отца и Духа, так и от Матери и нас»<sup>33</sup>. И когда таково положение дел, вы отпадаете от правого учения Церкви верных, неразумно уча об одной природе Христа после соединения и сливая Его природы.

13. Так непременно и два праздника Христа, совершаемые по раздельности во всей Церкви верных, я имею в виду праздники Его Рождества и Крещения, как две Его природы, так, конечно, и оба оные, по вашим словам, являются одним [праздником], а не двумя, но вы не знаете, о чем говорите и что утверждаете. Если же вы хотите услышать правду, я покажу, что вы относительно них поступаете неразумно. Ведь об упомянутых этих праздниках великий среди богословов Григорий, премудро любомудрствуя замечательнейшим и высочайшим образом, проясняет смысл каждого. И он показывает, что один — праздник Рождества Христова, именуя его Богоявлением, а другой — праздник Крещения, называя его Просвещением. Но, если угодно, из богоглаголивых его словес да постигнем отличие праздников.

14. Он говорит: «Ныне праздник Богоявления, ибо Бог явился людям через Рождество»<sup>34</sup>. Но каким образом Бог, будучи бесплот-

<sup>32</sup> *Greg. Naz. Or. 38, 16, PG 36, 329 C:35—40. Ср. рус. пер.: Св. Григорий Богослов. Творения. Т. 3. С. 205.*

<sup>33</sup> Стифат цитирует конец главы «Против монофизитов». *Jo. Dam. Exp. fid. 47:86—96. Ср. рус. пер. Бронзов 1894 (1992). С. 200.*

<sup>34</sup> *Greg. Naz. Or. 38, 3, PG 36, 313 C:34—37.*

ным и бестелесным<sup>35</sup>, явился людям через Рождество? Поскольку, когда Бог Слово одновременно с гласом архангела Гавриила вошел во утробу пречистой Девы Марии и Духом Святым, словно перстом Бога и Отца, был вписан, как в шкуре овцы, в неоскверненной и не-причастной никакой нечистоте ее плоти, Он воплотился<sup>36</sup>. И, став плотью<sup>37</sup>, от нее родился совершенным человеком, будучи совершенным Богом, никоим образом не нарушив запоры ее девства<sup>38</sup>. Но явившись одним по ипостаси из двух противоположных через рождество от Девы на земле, вселился в нас<sup>39</sup>, с человеки пожив, как написано<sup>40</sup>. Каким образом? Чтобы и рождество было почтено, и девство таким же образом, как сказано. «Подобало, — говорит, — и рождество почтить, и девство предпочесть»<sup>41</sup>. Но внимай точно, как через все, о чем упомянуто в этом слове, он возвышенно любомудрствует об одном Рождестве Христовом и ничего никоим образом не сообщает о Крещении: «Бесплотный воплощается, Слово уплотняется, Невидимый видится, Неосязаемый осязается»<sup>42</sup>.

15. Посему, начиная слово, он только торжественно сказал: «Христос рождается»<sup>43</sup>, — но не [присовокупил]: «и крестится». Христос рождается — еще не Иисус, еще не Спаситель, не Бог, но только Христос, «обозначая именем Христос обоюдность двух природ Господа», Его Божества и человечества. «Ибо Он Сам Себя помазал, помазуя яко Бог тело Божеством. А помазуемый — яко человек. Ведь Он Сам есть и то и другое. А Божество есть помазание человечества»<sup>44</sup>. Так и божественный Давид сказал: «Сего

<sup>35</sup> бестелесным MBV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>: невестественным G

<sup>36</sup> воплотился MBV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>: неизреченно воплотился и стал плотским неизглаголанно G

<sup>37</sup> Ин. 1, 14.

<sup>38</sup> Ср.: *Greg. Naz. Christus patiens*. L. 2399 (ed. A. Tuilier. TLG 2022/3): «Иже девственные запоры никакоже разрешив».

<sup>39</sup> Ин. 1, 14.

<sup>40</sup> Вар. 3, 38.

<sup>41</sup> *Greg. Naz. Or.* 38, 13. PG 36, 325 B:29—30.

<sup>42</sup> *Greg. Naz. Or.* 38, 2. PG 36, 313 B:24—26.

<sup>43</sup> *Greg. Naz. Or.* 38, 1. PG 36, 312 D:48.

<sup>44</sup> Ср.: *Jo. Dam. Exp. fid.* 47:21—25.

ради помаза Тя, Боже, Бог Твой, елеем радости паче причастник Твоих»<sup>45</sup>. И это имя «Христос» с древних времен от пророческого гласа получило начало и согласно ветхому преданию. Ведь в Ветхом Завете написано так: «Христос егда придет, никтоже вестъ, откуда будет»<sup>46</sup>. И снова: «Христос, егда придет, возвестит вам вся»<sup>47</sup>. И у Иеремии: «дух лица нашего Господь Христос»<sup>48</sup>. Откуда и самарянка, узнав это, сказала Господу: «Вем, яко Мессия придет, глаголемый Христос, той возвестит нам»<sup>49</sup>.

16. Так вот и Григорий, великий Богослов, взяв у них эти слова, велегласно воззвал посреди Церкви верных только «Христос рождается». Для чего? Чтобы сделать известным не только для верных, но и для иудеев, что Того, Чье пришествие некогда предсказали пророки, Его — сегодня рожденного Христа — я проповедую: сей Христос, через обрезание еще не принявший имя Иисус, которое Он получил через восемь дней со времени Его рождения, оный Христос намеревался еще совершить это таинство Своего крещения после восьмидневного обрезания и по истечении тридцатилетнего срока Своего богомужного возраста. Ведь не когда Он родился, и не после восьмидневного обрезания, будучи тогда еще младенцем, после этого сразу же Христос крестился, как у нас ныне совершается, будто бы по некоей причине и необходимости, но после тридцатилетнего срока, как было сказано, и после Его восшествия в мужа совершенна собственной полноты<sup>50</sup>.

17. А то, что божественный Григорий составил настоящее слово только о Рождестве Христовом, посмотри, я прошу, как, сохраняя чины<sup>51</sup> праздников, каждому из них в свое время и в своем месте он посвящает по справедливости слова и почести. Ибо он желает тебе показать, что этому празднику Рождества Христова придет на

<sup>45</sup> Пс. 44, 8.

<sup>46</sup> Ср.: Ин. 7, 27 (sic!).

<sup>47</sup> Ср.: Ин. 4, 25.

<sup>48</sup> См.: Плач Иер. 4, 20.

<sup>49</sup> Ин. 4, 25.

<sup>50</sup> Ср.: Еф. 4, 13.

<sup>51</sup> чины (τὰς τάξεις) BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>G: следующее (τὰ ἐξῆς) M

смену праздник Крещения, являющийся другим сравнительно с ним и отличающийся от него временем, честью и достоинством, и оба не являются одним [праздником], но двое совершаются в Одном и Том же Христе. После сказанного, присовокупляя, он говорит: «Вскоре ты увидишь и очищающегося Иисуса во Иордане моим очищением»<sup>52</sup>. И немного далее: «И животворит мертвых — о если бы и тебя, умершего злославием»<sup>53</sup>. Видишь, что он разделил и отделил их друг от друга?»

18. Но внемли еще отцу-богослову, как он в настоящем слове любомудрствует об одном исключительно, как сказано, Рождестве Христовом: «Сколько, — он говорит, — праздников доставляет мне каждое Таинство Христово! Во всех же них главное одно — мое совершенство, воссоздание и возвращение к первому Адаму. А ныне прими, я прошу, чревоношение и скачи, если не как Иоанн во чреве<sup>54</sup>, но как Давид при упокоении Кивота<sup>55</sup>; и перепись уважь, по которой ты написан на небесах; и Рождество почти, благодаря которому ты освобожден от уз рождения; и Вифлеем почти малый, который опять возвратил тебя в Рай; и преклонись перед яслями, благодаря которым ты, будучи неразумным, воспитан Словом»<sup>56</sup>. И после этого: «Со звездою беги и с волхвами принеси дары: золото, ладан и смирну — как Царю, и как Богу, и как умершему ради тебя. С пастырями прославь, с ангелами воспой, с архангелами ликуй. Да будет общий праздник небесных и земных сил»<sup>57</sup>.

19. Что скажешь? Узнал ли ты из слов божественного этого отца, что здесь он говорит только о Рождестве Христовом, тор-

<sup>52</sup> *Greg. Naz. Ог. 38, 16, PG 36, 329 В:23—25. Ср. рус. пер.: Св. Григорий Богослов. Творения. Т. 3. С. 205.*

<sup>53</sup> *Greg. Naz. Ог. 38, 16, PG 36, 329 С:31—33. Ср. рус. пер.: Св. Григорий Богослов. Творения. Т. 3. С. 206.*

<sup>54</sup> См.: Лк. 1, 41.

<sup>55</sup> См.: 2 Цар. 15, 29—30, ср. 2 Цар. 6, 12—15.

<sup>56</sup> *Greg. Naz. Ог. 38, 16, 17, PG 36, 329 CD:40—50, 332 А:1—3. Ср. рус. пер.: Св. Григорий Богослов. Творения. Т. 3. С. 206.*

<sup>57</sup> *Greg. Naz. Ог. 38, 16, 17, PG 36, 332 АВ:9—15. Ср. рус. пер.: Св. Григорий Богослов. Творения. Изд. 3. Т. 3. М., 1889. С. 206.*

жественно отмечая его, а не о празднике Крещения? Увидел ли ты, как, различая и отделяя их друг от друга, он в своей речи уясняет, что один праздник Рождества Христова, также как и одна природа Его человечества, а праздник Крещения другой, также как и другая природа Его Божества? Итак, узнай на основании этого и две природы Христа, одну и другую, сошедшиеся друг с другом, по ипостаси соединенные в едином и том же самом Христе. Ведь единение, знай, совершилось в Нем неслитно из двух природ в одну сложную ипостась. Но подобно тому, как мы говорим, что две природы и после единения в одной ипостаси Христа — то есть, несомненно, соединенные поистине в самом едином Христе вместе со своими природными свойствами, неслитно и неразлучно — сохраняются отличающимися и исчисляемыми, так и у каждого из вышеуказанных праздников отлично от другого и неслитно сохраняется собственный смысл, место и время. Хоть мы и говорим, что оба праздника Рождества и Крещения у единого Христа, но мы знаем, что они отличаются местом и способом, сроком и достоинством и по справедливости исчисляются временем и числом. Посему соразмерно и торжественно каждому из них да уделим честь в свой собственный срок, место и время. Первому — потому что в этот праздник родился Иисус Христос двадцать пятого декабря, а второму — потому что тогда, через тридцать лет после Его рождества, Он крестился в Иордане шестого января.

20. И справедливо, ведь Рождество и Крещение не то же самое, но первый праздник — одно, а второй — другое. И между ними существует большая разница, согласно которой первый, являя нам Сына Божия, преподает родившееся Отроча, а второй — ставшего тридцатилетним и крестившегося во Иордане Господа и показывает сошествие Святого Духа в виде голубя, происшедшее при Крещении. Следовательно, таким вот образом великий Григорий различает чины праздников и премудро извещает нас о сроке и месте каждого. И Церковь Божия издревле получила, очевидно, установление праздновать их отлично и отдельно, поскольку два, а не один эти праздники единого Христа, поклоняемого во время каждого из них

в двух природах и одной ипостаси, и по справедливости она воздает им честь как единосчетным и единославным в соответствии со сроками и положением дел. Ведь родившийся Христос не является нам в том же году тотчас крещеным, так чтобы мы праздновали после Рождества и Крещение вместе, подобно тому, как вы поступаете ныне. Но как написано, что после рождения Он *растяше* яко *отроча*, *возрастом же, премудростию и благодатию преспеваше у Бога и человек* и ежегодно восходил с родителями в храм и был в подчинении у них, *возратившись* в Галилею, а среди старцев, будучи еще *двенадцати лет*, *воссел* и стал учить<sup>58</sup>. И таким образом через тридцать лет Он идет ко крещению.

21. Так вот, мы, зная об этом, и вся Церковь Христова, ведая различие между праздниками Христа и каково расстояние между обоими, соответственно собственному сроку и времени каждого, ежегодно торжественно отмечает события установленного праздника. Но мы умоляем<sup>59</sup> находящихся среди вас, о премудрые армяне, тех, кто ведет исполненную подвигов и трудов жизнь, прозреть когда-нибудь и устремить свой взор к озарениям истины и прибегнуть к зову света непорочной и правой веры, ярко прославленной в единой, соборной и апостольской Церкви, с тем чтобы, соединившись с нами в смирении и благопокорности души, вы оказались *включенными* в состав *тела Христова*<sup>60</sup>, которое есть Церковь верных. И будьте с нами и вы *отчасти членами*<sup>61</sup> у единой *главы* — *Самого Христа*<sup>62</sup>, *искупившего нас честною Своею кровию*<sup>63</sup>.

22. Ибо Он желает также и вас, далеких, соединить с нами, близкими, и привести<sup>64</sup> к единой, святой и православной вере, дабы вы *право правили слово истины*<sup>65</sup> в едином божественном мудро-

<sup>58</sup> См.: Лк. 1, 80; 2, 40—52.

<sup>59</sup> умоляем MBV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>: благословляем G

<sup>60</sup> Ср.: Еф. 4, 16.

<sup>61</sup> 1 Кор. 12, 27.

<sup>62</sup> Ср.: Еф. 4, 15.

<sup>63</sup> Ср.: 1 Петр. 1, 19.

<sup>64</sup> привести (ἐπισυνάξει) M: сочетать (ἐπισυνάξει) BV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>

<sup>65</sup> 2 Тим. 2, 15.

## ОТДЕЛ I

вании, согласном с учениями веры. И тогда Он прославится, подобно тому как в древности во святых Своих, так и ныне среди нас, соединенных через правое исповедание и веру, от пределов до пределов хранимых во всей Церкви верных. Ведь если вы захотите покоряться слову истины, то станете, как драгоценные камни<sup>66</sup> посреди Церкви Божией, поскольку и жизнь у вас, по вашим словам, подвижническая, когда вам не хватает только слова, сопутствующего правой вере. Если вы присовоючите оное к строгой и евангельской жизни, вы станете великими пред Богом и людьми. И как светильники, сияющие в великой храмине Божией, то есть в Церкви верных, вы окажетесь источающими для всех<sup>67</sup> находящихся в ней сияние православного света благочестия через слово и жизнь. О если бы вы улучили от Бога и ныне и в будущем великие награды, которые вы смогли бы получить, перейдя от супротивного учения и ереси в правую и непорочную веру Церкви Христовой! И тогда со всеми от века святыми вы насладитесь также вечной жизнью, по благодати и человеколюбию Господа нашего Иисуса Христа, Ему же подобает всякая слава, честь и поклонение с Отцом и Святым Духом, ныне и присно и во веки веков. Аминь.

Публикация греческого текста, перевод,  
вступительная статья и примечания  
игумена Дионисия (Шленова),  
публикация грузинского текста М. А. Равава

<sup>66</sup> Ср.: 1 Петр. 2, 5 («яко камень живий»).

<sup>67</sup> всех MBV<sup>1</sup>V<sup>2</sup>: + чад С

ПРП. НИКОДИМ СВЯТОГОРЕЦ

СЛОВО О МОЛИТВЕ:  
ВСТУПЛЕНИЕ К «СОКРАЩЕНИЮ  
ПСАЛМОВ ПРОРОКА И ЦАРЯ ДАВИДА»

Вниманию читателя предлагается русский перевод с греческого языка «Слова о молитве», которым прп. Никодим Святогорец представил редкие «умилительные молитвы», собранные им в библиотеках Святой Афонской Горы по просьбе Константинопольского патриарха Неофита VII (1789—1794 и 1798—1801). Молитвы, общим числом 64, были изданы прп. Никодимом в 1799 г. в составе его сборника «Сокращение псалмов пророка и царя Давида» (Ἐπιτομή ἐκ τῶν Προφητῶν ἀκτοδαυϊτικῶν Ψαλμῶν) под названием: «Цветник различных умилительных молитв...» (Ἀπάνθισμα διαφόρων κατασκευτικῶν Εὐχῶν...)<sup>1</sup>. «Цветник» переиздавался трижды: один раз в составе сборника (1864 г.), а затем отдельно (1963, 1980 гг.)<sup>2</sup>. У некоторых позднейших исследователей наследия прп. Никодима, таких как К. Сафас, Ф. Пападопулос и других, по недоразумению наряду с «Сокращением псалмов» упоминается и «Эвхологион» (Εὐχολόγιον, буквально «Молитвослов» или «Требник»), однако он, как убедительно было показано прот. К. Караисаридисом, полностью тождествен «Цветнику», включенному в состав «Сокращения псалмов»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> В сборник помимо молитв были включены слова прп. Никодима «О покаянии...» и «Об архиерейском достоинстве», «Сокращение псалмов пророка и царя Давида» патриарха Геннадия Схолария с его предисловием, молитвы блж. Августина в переводе Димитрия Кидониса.

<sup>2</sup> Последнее издание, по которому и был сделан настоящий перевод, озаглавлено: «Цветник (Ἀπάνθισμα) весьма умилительных молитв ко Святой Троице, к Безначальному Отцу, ко Господу нашему Иисусу Христу, к Пресвятой Богородице и всем святым, составленный преподобным отцом нашим Никодимом Святогорцем и снабженный им душеполезнейшим словом о молитве».

<sup>3</sup> *Καραϊσαρίδης Κ., πρωτ.* Ο Άγιος Νικόδημος ο Άγιορείτης και το λειτούργικό του έργο. Αθήνα, 1998. Σ. 78.

Прп. Никодим учит о молитве, основываясь, с одной стороны, на святоотеческом учении<sup>4</sup>, а с другой — на своем опыте молитвы. Иером. Евфимий, собрат прп. Никодима по постригу и его первый жизнеописатель, так объяснял причины «сетования» Преподобного из-за того, что множество людей стремились получить у него совет и утешение: «... ибо это мешало его священному занятию (т. е. книжным ученым трудам. — *Иером. Л.*), а также по причине сильного желания день и ночь пребывать в божественной умной молитве. Потому что и в ней он упражнялся всегда, посвящая все дневные и ночные часы этим двум занятиям — или изъяснять какую-либо мысль Священного Писания, или склонять главу на левую сторону груди, опускать ум свой в сердце и взывать умом: “Господи Иисусе, помилуй мя”»<sup>5</sup>.

Учение о молитве излагается также и в других сочинениях прп. Никодима. В частности, в «Назидательном руководстве» (*Συμβουλευτικὸν Ἐγχειρίδιον*), наиболее самобытном его сочинении, непосредственно посвященном высокому искусству христианской аскезы, излагаются традиционные для исихастской традиции основополагающие начала умно-сердечной молитвы, из которых самое важное — низведение ума в сердце. Сердце есть центр человека — естественный (как главный жизненный орган), вышеестественный (как проводник благодати) и противоестественный (какместилище страстей) — и именно в нем ум обретает свое естественное местонахождение. Ум, будучи низведен в сердце, должен охранять его от вредных воздействий органов чувств и от собственных страстных движений и лукавых помыслов. «Тебе подобает, — призывает Преподобный, — обратить свой ум в сердце... и созерцать им всего своего внутреннего человека»<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Прп. Никодим наиболее часто цитирует свт. Григория Богослова, Василия Великого и Иоанна Златоуста, а также прп. Иоанна Лествичника и Исаака Сирина.

<sup>5</sup> *Εὐθύμιος, ἱερομόν.* Ὁ πρωτότυπος βίος τοῦ Ἁγίου Νικοδήμου τοῦ Ἀγιορείτου (1749–1809). Γραμμένος τὸ 1812–13 ἀπὸ τὸν παράδελφὸ του Ἱερομόναχο Εὐθύμιο / Κοιτικὸ κείμενο, εἰσαγωγή, ἐπιμέλεια Ἀγιορείτου μοναχοῦ Νικοδήμου (Μπιλάλη). Ἀθήναι, 2000. Σ. 15.

<sup>6</sup> *Συμβουλευτικὸν Ἐγχειρίδιον, ἥτοι περὶ φυλακῆς τῶν πέντε αἰσθήσεων.*

Особое внимание прп. Никодим уделяет наивысшему типу молитвы — молитве Иисусовой. В том же «Назидательном руководстве» он задается риторическим вопросом: «Что может быть блаженнее, что может быть счастливее и слаще, чем поучаться всегда славному, радостному и вожделенному имени Иисуса Христа?»<sup>7</sup> В книге «Сад дарований» (Κήπος χαρίτων) предлагается следующее наставление: «Поэтому, брат мой возлюбленный, если ты желаешь, чтобы твое сердце было престолом божественной благодати и добродетели, а не греха и диавола, ты должен постоянно трудиться в своем сердце и поучаться умом, т. е. должен не позволять врагу производить через внутренний голос твоего сердца хульные, постыдные и лукавые помышления. Но, собрав весь свой ум в сердце и отложив все другие помышления, при помощи внутреннего голоса твоего сердца произноси сию краткую и простую молитву: “Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя”, удерживая слегка свое дыхание. Ведь святое и страшное имя Иисуса Христа, которому ты постоянно поучаешься в своем сердце, демонов посекает, как обоюдоострый меч...»<sup>8</sup> В Толковании на соборное послание ап. Иакова, изъясняя слова «плачьте и рыдайте»<sup>9</sup>, прп. Никодим, сказав об очищении сердца слезами, прибавил: «А еще сердце очищается и постоянно произносимой в нем молитвой: “Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя” с соразмерным ей удерживанием дыхания. Ведь теплота, рождаемая от действия этой святой молитвы, истребляет и растворяет нечистоты сердца»<sup>10</sup>.

Иисусова молитва, неотступно и со вниманием творимая умом в сердце, по мысли прп. Никодима, необходима не только удалившимся из мира монахам, но и белому духовенству, и вообще всем христианам. Ведь все они, стремясь к добру, должны поклоняться

Θεσσαλονίκη, 1999. Σ. 170—171.

<sup>7</sup> Συμβουλευτικὸν Ἐγχειρίδιον. Σ. 191.

<sup>8</sup> Κήπος χαρίτων. Θεσσαλονίκη, 1979. Σ. 224.

<sup>9</sup> Иак. 4, 9.

<sup>10</sup> Ἐρμηνεία εἰς τὰς ἐπιτὰ καθολικὰς Ἐπιστολὰς τῶν ἁγίων καὶ πανευθύμων ἀποστόλων Ἰακώβου, Πέτρου, Ἰωάννου καὶ Ἰούδα. Θεσσαλονίκη, 1986. Σ. 134—135.

Богу духом<sup>11</sup> и «непрестанно молиться»<sup>12</sup>, согласно апостольскому завету<sup>13</sup>.

В своем учении о молитве прп. Никодим продолжает духовную традицию отцов Добротолюбия и сохраняет глубокое преемство с представителями исихастской традиции, прежде всего со свт. Григорием Паламой. По мнению греческого исследователя, «не будет преувеличением сказать, что прп. Никодим стал первым и величайшим паламитом»<sup>14</sup>. В то же время, наряду с индивидуальной молитвой, которая остается одним из важнейших средств к достижению обожения и спасения, прп. Никодим делает особый акцент на пользе церковной молитвы и на освящающей силе Таинств. К. Папулидис писал о том, что он, как и два других выдающихся колливада свт. Макарий Коринфский и прп. Афанасий Паросский, верил, что «возрождение в Церкви может быть достигнуто только через верное сохранение предания и возвращение к исихазму, тому исихазму, к которому можно приобщиться в литургической жизни»<sup>15</sup>. В связи с вышесказанным становится понятным то особое внимание, которое прп. Никодим уделял таинствам Исповеди и Евхаристии, которые согласно его учению занимают центральное место в литургической жизни<sup>16</sup>.

<sup>11</sup> Ср.: Ин. 4, 24.

<sup>12</sup> Ср.: 1 Сол. 5, 17.

<sup>13</sup> Аргументы прп. Никодима в пользу того, что и мирян нужно учить Иисусовой молитве, см.: Συμβουλευτικὸν Ἐγχειρίδιον. Σ. 192—193.

<sup>14</sup> *Karaiskariδης 1998*. Σ. 247.

<sup>15</sup> *Папуλίδης Κ. Περίπτωσης πνευματικῆς ἐπιδράσεως τοῦ Ἁγίου Ὁρους εἰς τὸν Βαλκανικὸν χῶρον κατὰ τὸν 18 αἰῶνα // Maked 9. 1969*. Σ. 286.

<sup>16</sup> Этому вопросу непосредственно посвящено сочинение прп. Никодима «О постоянном причащении Пречистых Христовых Таин» (Βιβλίον ψυχοφελέστατον περὶ τῆς συνεχοῦς Μεταλήψεως τῶν Αχράντων τοῦ Χριστοῦ Μυστηρίων. Βόλος, 1971. Рус. пер.: *Прп. Никодим Святгорец, свт. Макарий Коринфский. Книга душеполезнейшая о непрестанном причащении святых Христовых Таин / Пер. иером. Симеона (Гагатика). Сумы, 2001*). См. также «Исповедание веры» прп. Никодима (Ὁμολογία πίστεως. Πάσχος Π. Ἐν ἀσκήσει καὶ μαρτυρίῳ. Ἀθήνα, 1996. Рус. пер., выполненный С. С. Кимом, в настоящее время готовится к публикации в издательстве «Феофания»).

Русский перевод «Слова о молитве» выполнен по изданию: Απάνθισμα λίαν κατασκευτικῶν Εὐχῶν. Ἐν Βόλω, Ἐκδ. οἶκος υἱῶν Σωτ. Σχοινᾶ, 1980. Σ. 5—14. Ссылки на источники были уточнены и вновь проверены. Священное Писание цитируется по синодальному переводу, места из Псалтири — по славянскому тексту.

Особая благодарность за редактирование перевода и ценные советы выражается иером. Тихону (Зимину).

\* \* \*

Нет другой добродетели ни более высокой, ни более необходимой, чем священная молитва. Нет иной добродетели выше ее, потому что все другие добродетели, например, пост, бдение, лежание на земле, аскеза, девство, милостыня и весь вообще царственный род, и гармоничный хор, и небесная чреда божественных добродетелей, хотя и являются подражанием Богу, хотя и составляют неотъемлемое богатство и бессмертное украшение душ, при всем этом не соединяют человека с Богом, но только делают его способным к такому единению. И только священная молитва, только она соединяет, только она связывает человека с Богом и наоборот, Бога с человеком, так что два составляют один дух<sup>17</sup>. При этом происходит непосредственное единение и некий тесный союз Творца с разумными созданиями — так вещает великий учитель и многоопытный делатель священной молитвы, светильник града Солуни и всей Христовой Церкви Григорий Палама: «Приобщение к Богу посредством добродетелей делает усердного способным к принятию Божественного через уподобление, однако не может соединять с Богом; сила же молитвы освящает все это и совершает приближение человека к Божественному и соединение с Ним, являясь связью разумных творений с их Творцом»<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> Аллюзия на Быт. 2, 24: *Потому оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей; и будут одна плоть.*

<sup>18</sup> *Greg. Pal. De oratione et puritate cordis 1. Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ. Συγγράμματα (Далее — ГПС).* Т. Е' / Ἐκδ. Π. Χρήστου. Θεσσαλονίκη, 1992. Σ. 157 (PG 150, 1117A:9—15).

А от этого единения человека с Богом, причиной которого является священная молитва, какие только возвышенные дарования и, более того, какой источник даров не изливается на соединенного с Богом человека? От нее рождается отличие истины от лжи, созерцание сокровенных тайн природы, предвидение и знание наперед будущего, божественное озарение, свет в сердце, называемый воипостасным, в изумлении и восторге устремление всех сил души к Богу, ко Господу исхищение, откровение неизглаголанных тайн Божиих. Одним словом, из этого соединения рождается славное обожение человека, которого многие ищут и желают, но мало кто, и весьма редко, и едва лишь достигают из рода в род, по святому Исааку<sup>19</sup>, «вещь неудобопостижимая, трудновыразимая и не легко обретаемая», согласно великому Григорию Солунскому<sup>20</sup>. Оно есть причина и последнее завершение, первоначальная и самая высшая цель Бога, ради которой от начала до скончания века состоялись Предведение и Предвечный Совет, и создание твари во времени, и дарование закона, естественного и писанного, и дар Пророчества, и домостроительство воплощения Бога Слова, и пришествие Святого Духа.

Нет добродетели более необходимой, чем божественная молитва.

1. Ибо, насколько нуждается человек в помощи Божией, настолько же точно имеет он потребность и в священной молитве, призывающей Божественную помощь. Следовательно, если без помощи Божией не может человек совершить ничего доброго — без Меня

<sup>19</sup> Вот мысль прп. Исаака: «...из тысячи разве один найдется сподобившийся, при великой осторожности, достигнуть чистой молитвы <...>, а достигший того таинства, которое уже за сей молитвой, едва, по благодати Божией, находится и из рода в род». Греч. текст: Φιλοκαλία τῶν Νηπτικῶν καὶ Ἀσκητικῶν. Εκδ. Γρηγόριος ὁ Παλαμάς (ΕΠΕ). Τ. 8В. Θεσσαλονίκη, 1991. *Ἰσαὰκ τοῦ Σύρου*. Λόγοι ἀσκητικοί. Λόγος ΔΒ' 10. Σ. 66. Рус. пер. цит. по: Творения прп. Исаака Сирина. Слова подвижнические. Сергиев Посад: ТСЛ, <sup>3</sup>1911. С. 62.

<sup>20</sup> Τὸ δὲ δυστέκμαρτον καὶ δυσεκλάλητον καὶ δυσεπίτευκτον χρῆμα. *Greg. Pal.* Oratio in admirabilem et angelicam parem vitam sancti ac divini patris nostri Petri, qui in sancto monte Atho anachoretam egit (Сар. 3). ГПС. Т. Е'. Σ. 173 (PG 150, 1013В:19—20).

не можете делать ничего<sup>21</sup>, — значит и без священной молитвы, чрез которую подается помощь Божия, не может человек творить добро. Поэтому необходимо молиться и в молитве просить помощи Божией и тогда, когда нужно постичь какую-нибудь полезную и добрую мысль, и когда требуется сказать какое-либо душеполезное слово, и когда предстоит сделать какое-нибудь богоугодное дело. И, говоря проще, человек нуждается в молитве и когда начинает, и когда совершает, и когда заканчивает каждое свое служение, каждое свое дело и каждое свое занятие, как сказал святитель Григорий Богослов: «Для начинающего всякое слово и дело самый лучший порядок — и начинать Богом, и оканчивать Богом»<sup>22</sup>. Ибо, если молитва будет предшествовать каждому начинанию, все дела будут легкими, все будут правыми и душеспасительными, как об этом свидетельствует божественный Златоуст: «Если кто возжелает или девство, или целомудрие брака честно соблюдать, или от гнева воздерживаться и жить с кротостью, или от зависти очищаться, или другое что должное творить, когда молитва будет вести его и приготавливать это поприще его жизни, путь благочестия будет для него удобным и легким»<sup>23</sup>.

2. Столько нуждается человек в одной священной молитве, сколько он нуждается во всех прочих вместе взятых добродетелях. Поскольку невозможно не только достичь, но даже и просто положить начало какой-либо другой добродетели без того, чтобы прежде не припасть к Богу посредством молитвы и не взыскать помощи у Него, Подателя и Пособника всякой добродетели, как об этом и свидетельствует перо Златоуста: «А что без молитвы проводить добродетельную жизнь совершенно невозможно и что с ней надо шествовать по жизни, думаю, всем очевидно. Ибо, как может кто

<sup>21</sup> Ин. 15, 5.

<sup>22</sup> Τάξις ἀρίστη παντὸς ἀρχομένῳ καὶ λόγου καὶ πράγματος, ἐκ Θεοῦ τε ἄρχεσθαι, καὶ εἰς Θεὸν ἀναπαύεσθαι. *Greg. Naz. Apol. (Orat. 2).* PG 35, 408A:10—12. Рус. пер. цит. по: Творения свт. Григория Богослова. Т. 1. СПб., 1843. С. 23.

<sup>23</sup> Ср.: *Jo. Chrys. De precat. (Orat. 1) [Sp.].* PG 50, 775:57—776:7. Ср. рус. пер.: Творения свт. Иоанна Златоуста. Том 2. Кн. 2. СПб., 1896. С. 832.

упражняться в добродетели, не приступая постоянно и не припадая к ее Подателю и Пособнику»<sup>24</sup> И, если сказать более кратко, какую нужду имеют растения в воде, чтобы принести плод, такую нужду имеет и человек в божественной молитве, чтобы сотворить какой-нибудь плод благочестия и добродетели, согласно тому же святому, который говорит: «Все мы, люди, нуждаемся в молитве не менее, чем деревья в воде, поскольку ни те не могут износить плодов, не пия посредством корней, ни мы многоценными плодами благочестия изобиловать не можем, не орошаемые молитвами»<sup>25</sup>. [Поэтому хорошо сказал св. Марк Подвижник, что Молитва — мать всех других добродетелей, поскольку их рождает: «И молитва называется добродетелью, хотя она есть мать добродетелей, ибо рождает их от соединения своего со Христом».]<sup>26</sup>

3. Священная молитва поистине необходима человеку почти при каждом его вздохе. Поскольку, по причине того, что человеческий ум, будучи бестелесным, постоянно находится в движении, он в любой момент и почти при каждом вздохе может испытывать нападения лукавых помышлений, причем посредством их может одолеваться и уязвляться его противник человеческого рода диавол. Посему великую нужду имеет человек буквально при каждом своем вздохе носить оружие божественной молитвы, чтобы сражаться с этим врагом и делать тщетными его нападения и козни, боясь, как бы враг, застав его безоружным, не уязвил его сочетанием и сосложением с помыслами и не предал его смерти.

Потому божественный апостол всем без исключения христианам — священникам, монахам и мирянам — повелевает молиться всегда и непрестанно: *непрестанно молитесь*<sup>27</sup>, а свт. Григорий Богослов

<sup>24</sup> *Jo. Chrys. De precat. (Orat. 1) [Sp.]. PG 50, 777:13—17. Рус. пер. цит. по: Творения свт. Иоанна Златоуста. Том 2. Кн. 2. С. 833.*

<sup>25</sup> *Jo. Chrys. De precat. (Orat. 1) [Sp.]. PG 50, 779:10—14. Рус. пер. цит. по: Творения свт. Иоанна Златоуста. Том 2. Кн. 2. С. 836.*

<sup>26</sup> *Marc. Erem. Op. 2, 33. PG 65, 936B:21—23. Рус. пер. цит. по: Творения прп. Марка Подвижника. Слова духовно-нравственные. М., 1995. С. 33 (Слово 2, 35). В квадратные скобки помещено подстрочное примечание прп. Никодима.*

<sup>27</sup> 1 Сол. 15, 17.

говорит: «Памятовать о Боге более необходимо, чем дышать; и, если можно так выразиться, кроме этого не должно и делать ничего иного. И я один из одобряющих слово, которое повелевает *почуваться день и ночь*<sup>28</sup>, *вечер и утро и полудне поведать*<sup>29</sup> и *благословлять Господа на всякое время*<sup>30</sup>. А если присовокупить к этому сказанное Моисеем, то следует и идя дорогою, и ложась, и вставая, или делая что-либо другое, сим памятованием возводить себя к чистоте»<sup>31</sup>. И свт. Василий Великий говорит: «Та молитва хороша, которая делает более ясным представление о Боге; и это есть вселение Божества — посредством памяти о Боге иметь Его пребывающим в нас. Таким образом делаемся мы храмом Божиим, когда непрестанное памятование не прерывается земными заботами и ум не возмущается внезапными страстными движениями, но избегающий всего боголюбец уединяется в себе»<sup>32</sup>. А св. Исаак утверждает, что «без непрестанной молитвы к Богу приблизиться невозможно»<sup>33</sup>. А то, что молиться во всякое время должны не только монахи, но и все живущие в миру христиане, засвидетельствовал даже Ангел Божий. Он пришел с неба и объявил это преподобному Иову, который спорил с ним и сомневался, как это видно из жития великого Григория Солунского<sup>34</sup>. Это подтверждает и божественный Златоуст, повелевающий всем мирским ремесленникам вместо песен, празднословия и болтовни молиться там, где они

<sup>28</sup> Пс. 1, 2.

<sup>29</sup> Пс. 54, 18.

<sup>30</sup> Пс. 33, 2.

<sup>31</sup> Μνημονεύτεον γὰρ θεοῦ μᾶλλον ἢ ἀναπνευστέον <...> *Greg. Naz. Adv. Eunom. orat. 27, 4. PG 36, 16C:23—35.* Рус. пер. цит. по: Творения свт. Григория Богослова. С. 387.

<sup>32</sup> *Vas. M. Ep. 2, 4. PG 32, 229B:20—27.* Рус. пер. цит. по: Творения свт. Василия Великого. Т. 3. СПб., 1911. С. 7.

<sup>33</sup> Ср.: *Isaac Syr. De contemptu mundi 30. PG 86D, 859:47—48. Sine assidua oratione arripere Deo non potest.* Рус. пер. цит. по: Творения прп. Исаака Сирина. Слово 69. С. 355.

<sup>34</sup> См.: *Ἐκ τοῦ βίου τοῦ Ἁγίου Γρηγορίου Ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης // Φιλοκαλία. Τ. Ε'. Αθήναι, 1992. Σ. 108).* Рус. пер.: Добротолюбие. Т. 5. М., 1900. С. 477—478.

работают, иногда в уме и молча, а иногда и устами шепча божественные гимны и духовные песнопения. Ибо вот что дословно изрекают эти прекрасные сладкозвучные уста: «Ремесленник ли ты? Сидя, пой псалмы. Не хочешь устами, делай это в уме; псалом — великий собеседник. Ты не потерпишь от этого ничего страшного, но можешь как бы находиться в монастыре, потому что не удобство места, а исправность обычаев доставляет нам душевный покой»<sup>35</sup>. И в другом месте он заповедует: «Отсюда следует, что нужно, чтобы мы и когда встаем ото сна всегда предваряли солнце служением Богу, и когда приступаем к трапезе, и когда отходим ко сну, и даже во всякий час приносили Богу единую молитву, следуя той же стезе, что и днем»<sup>36</sup>.

Так примите же с радостью и усвойте себе, все без исключения братья о Христе, вселенское Христово стадо, эти исполненные богословия, просительные и умильнейшие молитвы и моления, этот изобилующий цветами и лилиями луг. И питайтесь ими, радуйтесь им и паситесь ненасытно, как на цветоносных полях, как на зеленеющих лугах, как на прохладных пастбищах, как на нивах душепитательных и животворящих трав. Поскольку в этих священных молитвах вы во всей полноте и в должном порядке встретите те четыре части, или качества, которыми обладает всякая совершенная молитва, то есть: 1) славословие; 2) благодарение; 3) покаяние и 4) прошение. О двух из них свидетельствует свт. Василий Великий, говоря: «А молитвы, возлюбленный, есть два способа: один — славословия со смирением, и другой — прошения с упованием. Итак, когда молишься, не сразу переходи к прошению, иначе ты клеветешь на свое произволение, будто лишь вынуждаемый необходимостью молишься ты Богу»<sup>37</sup>. Еще два другие называет прп. Иоанн

<sup>35</sup> *Jo. Chrys. Ad illuminandos catechesis I, 3. PG 49, 227:23—28. Рус. пер. цит. по: Творения свт. Иоанна Златоуста. Т. 2. Кн. 1. Огласительное слово 2, 4. С. 268.*

<sup>36</sup> *Jo. Chrys. De precatone 1 [Sp.]. PG 50, 779:15—19. Рус. пер. цит. по: Творения свт. Иоанна Златоуста. Т. 2. Кн. 2. С. 836.*

<sup>37</sup> *Vas. M. Const. asc. 1 [Sp.]. PG 31, 1328D:46—51. Ср. рус. пер.: Творения свт. Василия Великого. Ч. 5. Подвижнические уставы подвижающимся в общежи-*

Лествичник: «Прежде всего изобразим на хартии нашего моления искреннее благодарение Богу; потом исповедание грехов и сокрушение души в чувстве; после сего да представляем Царю всяческих наши прошения. Сей образ молитвы есть самый лучший, как одному из братьев Ангелом Господним было показано»<sup>38</sup>.

В них вы посредством славословий будете прославлять безначального Отца, собезначального Сына и преславного Духа Пресвятого, сверхсущную и нераздельную Троицу, единого Бога нашего, и Пресвятую и Пренепорочную Матерь Бога нашего. Посредством благодарений будете благодарить Бога за благодеяния и милости, оказанные вам, видимые и невидимые, душевные и телесные, бывшие, настоящие и будущие. В покаянии вы будете, с сокрушением сердца и умилением, исповедовать Богу все грехи, совершенные вами на деле и в мыслях. А в прошениях вы будете умолять Бога помиловать вас и простить ваши согрешения, чтобы Он сохранил вас от всякого врага видимого и невидимого, и чтобы даровал вам земные и премирные свои блага.

А поскольку сокрушение сердца, умиление и слезы есть крылья священной молитвы, при помощи которых она поднимается на небо и услышана бывает Господом Саваофом (ибо сказал божественный Иероним, что если молитва только умиляет Бога, то слеза еще и вынуждает Его помиловать молящегося<sup>39</sup>), по этой причине в виде приложения сообщаем здесь читателям этих священных молитв, что сокрушение сердца, умиление и слезы во время молитвы приобретаются:

1) От страха присутствия Бога, т. е. рождаются, когда помыслит человек о том, что Бог сопresentствует ему, и видит его, и слышит. И что тот, кто молится, по своей природе есть всего лишь грязь, жалкий червь и ничтожество в сравнении с Богом. Бог же, перед

тии и отшельничестве. СПб., 1892. С. 348.

<sup>38</sup> *Jo. Clim. Scala Paradisi* 28. PG 88, 1132:1—7. Рус. пер. цит. по: *Прп. Иоанн Лествичник, игумен Синайской горы*. Лествица. М., 2001 (по изд. Оптиная Пустынь, 1908). С. 235.

<sup>39</sup> Источник текста установить не удалось.

Которым он молится, есть Всесильный Творец и Повелитель всего, по природе неограниченный во всяком виде совершенства, сверхъестественный и непостижимый Царь. По этой причине и святой Василий Великий, когда его спросили, как может кто-либо достичь того, чтобы ум его пребывал неотступно в молитве, ответил: «Если он осознает, что перед его очами находится Бог. Потому что если тот, кто видит правителя или настоятеля и беседует с ним, не отворачивает от него взора, то молящийся Богу сколько более неотступным будет иметь свой ум от испытующего сердца и утробы, исполняя написанное: *воздевая чистые руки без гнева и сомнения*<sup>40</sup>»<sup>41</sup>. И еще: «Призывать же нужно не равнодушно, не блуждая умом там и сям, потому что таковой не только не получит просимого, но еще более рассердит Владыку. Ведь если находящийся перед правителем и разговаривающий с ним стоит с великим страхом, неотступно взирая своими телесными глазами и внутренними очами души, чтобы не подвергнуться опасности, то с каким страхом и трепетом следует стоять перед Богом, весь свой ум имея обращенным только к Нему и никуда более»<sup>42</sup>.

2) Сокрушение и умиление в молитве рождается от смиренно-мудрия и помышления, что тот, кто молится перед таким бесконечно могущественным Богом, не только является жалким червем по естеству, но к тому же и преступником Божиих заповедей по произволению, врагом Бога, самым грешным из людей, который даже недостойн открыть уста свои и молиться перед Богом. Поэтому свт. Василий Великий, со своей стороны, поясняет: «Когда прославишь Бога от Писаний как сможешь и воздашь Ему хвалу, тогда начинай со смирением и говори: я же, Господи, недостойн говорить перед Тобой, потому что являюсь великим грешником. И даже если ты не сознаешь себя дурным, ты должен говорить так, потому что

<sup>40</sup> 1 Тим. 2, 8.

<sup>41</sup> *Vas. M. Asc. brev.* 201. PG 31, 1216C:32—38. Рус. пер. цит. по: Творения свт. Василия Великого. Ч. 5. С. 283.

<sup>42</sup> *Vas. M. Const. asc.* 1 [Sp.]. PG 31, 1333AB:9—18. Ср. рус. пер.: Творения свт. Василия Великого. Ч. 5. С. 351.

никто не безгрешен, кроме Бога. Ведь мы, совершая много грехов, большинство из них не осознаем»<sup>43</sup>. А прп. Иоанн Лествичник, в свою очередь, учит: «Не будь дерзновенен (в молитве), хотя бы ты и стяжал чистоту; напротив того, приступай к Богу с глубочайшим смиренномудрием и получишь у Него большее дерзновение; хотя бы ты взошел на всю лествицу добродетелей, однако и тогда молись о прощении грехов, слыша, что ап. Павел говорит о грешниках: *от них же первый есмь аз*»<sup>44,45</sup>. Потому что если человек молится без осознания себя грешником, его молитва становится для Бога неприемлемой, по словам прп. Исаака: «Написано неким из святых, что кто не считает себя грешником, молитва его не приемлется Богом»<sup>46</sup>. Это видно также из притчи о мытаре и фарисее, где считавший себя грешником мытарь был оправдан, а фарисей, назвавшийся праведным, осужден.

3) Умиление и слезы во время молитвы бывают, когда человек молится разумом и не одно говорит устами, а другое исследует умом, но ум его целиком и полностью внимает произносимому и вникает, пробуя его качество, как мы ощущаем вкус и заключаем по нему о качестве пищи. Почему Василий Великий, изъясняя (сказанное Пророком) *пойте разумно*<sup>47</sup>, говорит: «Если у кого душа так чувствительна к силе каждого слова, как вкус чувствителен к качеству каждой снеди, то он исполнил заповедь *пойте разумно*»<sup>48</sup>. А прп. Иоанн Лествичник повелевает: «Старайся всегда

<sup>43</sup> *Bas. M. Const. asc. 1 [Sp.] PG 31, 1329AB:15—22. Ср. рус. пер.: Творения свт. Василия Великого. Ч. 5. С. 349.*

<sup>44</sup> 1 Тим. 1, 15.

<sup>45</sup> *Jo. Clim. Scala Paradisi 28. PG 88, 1132B:24—30. Рус. пер. цит. по: Лествица. С. 236.*

<sup>46</sup> *Isaac Syr. Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰσαάκ ἐπισκόπου Νίνευι τοῦ Σύρου. Τὰ εὐρεθέντα ἀσκητικά. Ἐπιμελεία Νικηφόρου ἱερομονάχου τοῦ Θεοτόκου. Ἐν Λειψίᾳ τῆς Σαξονίας. 1770. Σ. 563. Φιλοκαλία τῶν Νηπτικῶν καὶ Ἀσκητικῶν. Τ. 8Γ. Ἰσαάκ τοῦ Σύρου. Λόγοι ἀσκητικοί. Ἐπιστολὴ Δ' 38. Σ. 374. Рус. пер. цит. по: Творения прп. Исаака Сирина. Слово 55. С. 257.*

<sup>47</sup> Пс. 46, 8.

<sup>48</sup> *Ἐὰν οὖν τις οὕτω συνδιατεθῆ τὴν ψυχὴν τῇ δυνάμει ἐκάστου ῥήματος, ὡς συνδιατίθεται τὴν γεῦσιν τῇ ποιότητι ἐκάστου βρώματος, ὁ τοιοῦτος*

возвращать к себе уклоняющуюся мысль, или, лучше сказать, заключай ее в слова молитвы. И если она, изнемогши по причине твоего младенчества, и падет в расслабление, то опять введи ее в слова молитвы; ибо нашему уму свойственно непостоянство, а Богу — способность все утверждать»<sup>49</sup>.

4) Умиление и слезы рождаются на молитве, если только тот, кто молится, не полагает, что эти самые слова молитвы произнес другой или что они написаны для другого человека, но (понимает,) что составлены они для него, и он говорит их от своего лица, и что он сам и есть тот, кто сотворил все те грехи, о которых говорится в молитве. Так об этом свидетельствует и божественный Марк Подвижник: «Смиренномудрый и ведущий духовную жизнь, когда читает Священные Писания, все к себе будет относить, а не к другому»<sup>50</sup>. Однако тот, кто получил дар умиляться во время молитвы и проливать слезы непрестанно и без понуждения себя, пусть хорошо внимает себе, чтобы не возгордиться и не лишиться такового дарования и не остаться снова, как и прежде, сухим и безводным и слепым, по св. Марку и Исааку. Потому что первый говорит: «Да не возносишься, изливая в своей молитве слезы, потому что Христос коснулся очей твоих и ты прозрел»<sup>51</sup>, а божественный Исаак: «Кто пил от вина сего (т. е. слез) и потом лишился его, только один знает, в каком бедственном состоянии оставлен он, и что отнято у него по причине расслабления его»<sup>52</sup>.

ἐπλήρωσε τὴν ἐντολὴν τὴν λέγουσαν Ψάλατε συνετῶς. *Vas. M. Asc. br. 279. PG 31, 1280A:8—12.* Рус. пер. цит. по: Творения св. Василия Великого. Ч. 5. С. 325.

<sup>49</sup> *Jo. Clim. Scala Paradisi 28. PG 88, 1132C:36—40.* Рус. пер. цит. по: Лестница. С. 236—237.

<sup>50</sup> *Marc. Erem. Op. 1. PG 65, 905B:18—20.* Рус. пер. цит. по: Добротолубие. Т. 1. С. 520 (Наставления св. Марка Подвижника о духовной жизни. 200 глав о духовном законе. Гл. 6).

<sup>51</sup> *Marc. Erem. Op. 1. PG 65, 908:6—8.* Рус. пер. цит. по: Добротолубие. Т. 1. С. 520. Там же, гл. 15.

<sup>52</sup> Φιλοκαλία τῶν Νηητικῶν καὶ Ἀσκητικῶν. Т. 8А. Ἰσαὰκ τοῦ Σύρου. Λόγοι ἀσκητικοί. Λόγος Π', 4. Σ. 240. Рус. пер. цит. по: Творения прп. Исаака Сирина. Слово 69. С. 355.

5) И последнее: умиление и слезы рождаются и от внешнего положения тела, то есть если кто молится с непокрытой головой, преклонив колена, бия себя в грудь и имея вид осужденного, стоящего перед Судьей. Поскольку по положению тела снаружи так же располагается и сообразуется и душа внутри, по св. Иоанну Лествичнику: «Душа уподобляется внешнему поведению и одеянию и формируется поступками, и со всем этим сообразуется»<sup>53</sup>. Немало способствует также умилению сердца и более тихое место в доме, куда должны удаляться любящие умиляться, и спокойное время, каковым, несомненно, является ночное время, когда другие люди умолкают и спят. По этой причине и Господь, желая показать нам пример, много раз уходил в горы и места пустынные, и в ночное время, и там молился: *Взошел Он, — говорит св. Матфей, — на гору помолиться там наедине; и вечером оставался там один*<sup>54</sup>, а святитель Иоанн Златоуст, толкуя это место, поясняет: «Для того Он часто уходит в пустыни и неоднократно проводит там ночи в молитве, уча нас избирать такое время и место, которые бы нас располагали к спокойной молитве, потому что пустыня есть мать безмолвия»<sup>55</sup>, а молчание, в свою очередь, по прп. Иоанну Дамаскину, есть мать молитвы. И в другом месте тот же Златоуст говорит: «Помысли, какое великое дело, в глубокой ночи, когда все люди почивают и царит глубочайшая тишина, ты один встаешь и со дерзновением беседуешь с общим всех Владыкой! Сладок сон, но ничего нет слаще молитвы. Если будешь беседовать с Ним наедине, многого можешь достигнуть, когда никто тебе не мешает и не отвлекает от молитвы; ты и время имеешь союзником в достижении того,

<sup>53</sup> *Jo. Clim. Scala Paradisi 25. PG 88, 1000A:1—3. Ср. рус. пер.: Лествица. С. 173.*

<sup>54</sup> Мф. 14, 23.

<sup>55</sup> *Διὰ τοῦ τοῦτο συνεχῶς εἰς τὰς ἐρήμους ἄπεισι, κακεῖ διανυκτερεύει πολλάκις εὐχόμενος, παιδεύων ἡμᾶς καὶ τὴν ἀπὸ τοῦ καιροῦ καὶ τὴν ἀπὸ τοῦ τόπου θηρᾶσθαι ἐν ταῖς εὐχαῖς ἀταραξίαν. ἡσυχίας γὰρ μήτηρ ἡ ἐρημία. Jo. Chrys. In Matth. hom. 49, 6. PG 58, 503:53—504:6. Рус. пер. цит. по: Творения свт. Иоанна Златоуста. Т. 2. Кн. 2. Беседа 50, 1. С. 517.*

чего желаешь»<sup>56</sup>.

Но поскольку только умиления и слез недостаточно для того, чтобы убедить Бога дать нам то, что мы просим в этих молитвах, но необходимы и другие составляющие, мы прилагаем здесь и их, сведя к шести пунктам.

1. Тот, кто желает получить исполнение первого своего прошения, то есть оставления грехов, должен и сам, молясь, прощать прегрешения, совершенные против него другими, как сказал Господь: *И когда стоите на молитве, прощайте, если что имеете на кого, дабы и Отец ваш Небесный простил вам согрешения ваши*<sup>57</sup>.

2. Тот, кто желает получить что-либо от Бога, должен просить это не с колебаниями и двоящимися мыслями, но с твердой и не сомневающейся верой, как говорит, во-первых, Господь: *Все, чего ни попросите в молитве с верою, получите*<sup>58</sup>, и во-вторых, Иаков, брат Господень: *Если же у кого из вас не достает мудрости, да просит у Бога, дающего всем просто и без упреков, — и дастся ему. Но да просит с верою, нимало не сомневаясь, потому что сомневающийся подобен морской волне, ветром поднимаемой и развеваемой. Да не думает такой человек получить что-нибудь от Господа. Человек с двоящимися мыслями не тверд во всех путях своих*<sup>59</sup>.

3. Тот, кто просит, не должен искать исполнения прошений не-полезных и мирских и потакающих его удовольствиям, но прошения по Богу, полезные и спасительные, как и брат Господень, укоряя, говорит: *Прóсите, и не получаете, потому что прóсите не на добро, а чтобы употребить для ваших вожделений*<sup>60</sup>.

4. Желающий получить исполнение своих полезных прошений от Бога и сам должен со своей стороны употреблять все средства и делать все, что он может и на что способен, по известной

<sup>56</sup> *Jo. Chrys. De sanct. mart. 3. PG 50, 711:23—32.* Рус. пер. цит. по: Творения свт. Иоанна Златоуста. Т. 2. Кн. 2. Слово 1. Похвала всем святым, во всем мире просиявшим. С. 752.

<sup>57</sup> Мк. 11, 25.

<sup>58</sup> Мф. 21, 22.

<sup>59</sup> Иак. 1, 5—8.

<sup>60</sup> Иак. 4, 3.

пословице, гласящей: «С Афиной и рукой шевели»<sup>61</sup>. И пусть он не будет нерадив и не предается добровольно страстям и похотям, ища Божией помощи, потому что не получит ее. Ибо, по словам Василия Великого: «Ему должно делать все, от него зависящее, и взывать к Богу, чтобы Он сражался на его стороне. Ведь если кто по изнеженности отдастся своим похотениям и предаст самого себя врагам, Бог не поможет ему и даже не будет его слушать, потому что предпочтший грех отчуждает себя от Бога. Ибо желающий получить помощь от Бога не предает своего долга, а не предающий долга никогда не будет оставлен Божией помощью»<sup>62</sup>. И Сам Бог говорит об этом через Исаию: *Они каждый день ищут Меня и хотят знать пути Мои, как бы народ, поступающий праведно и не оставляющий законов Бога своего*<sup>63</sup>. Говоря же более кратко, желающий быть услышанным Богом и получить просимое должен понуждать самого себя по силам соблюдать Его заповеди так, чтобы совесть не осуждала его, что он пренебрег чем-то или поленился и не сделал то, что мог. Ибо *если сердце наше не осуждает нас, то мы имеем дерзновение к Богу, и, чего ни попросим, получим от Него, потому что соблюдаем заповеди Его и делаем благоугодное пред Ним*<sup>64</sup>. А свт. Василий заключает: «Итак, нужно ни в чем не быть обличаемым совестью и таким образом призывать Бога на помощь»<sup>65</sup>. Но не только, когда кто сам молится, должно как следует выполнять свои обязанности, но и когда другой кто молится за него. И самому ему надлежит со своей стороны содействовать

<sup>61</sup> Σὺν Ἀθηνᾶ καὶ χεῖρα κίνει — древнегреческая поговорка из басни Эзопа «О человеке, потерпевшем кораблекрушение» (*Aes. Fab. 30, 1:6*, [ed. A. Hausrath, H. Hunger. TLG 96/2]). См.: *Μπαμπινιώτης Γ. Λεξικό της Νέας Ελληνικής Γλώσσας*. Αθήνα, 1998. Σ. 1967.

<sup>62</sup> *Vas. M. Const. asc. 1 [Sp.]*. PG 31, 1332A:3—1333A:6. Ср. рус. пер.: Творения свт. Василия Великого. Ч. 5. С. 351.

<sup>63</sup> Ис. 58, 2.

<sup>64</sup> 1 Ин. 3, 21—22.

<sup>65</sup> Χρη̅ τοῖνυν ἐν μηδενὶ καταγινώσκεσθαι ὑπὸ τοῦ ἰδίου συνειδότητος, καὶ οὕτως τὴν θεῖαν συμμαχίαν ἐπικαλεῖσθαι. *Vas. M. Const. asc. 1 [Sp.]*. PG 31, 1333A:6—9. Ср. рус. пер.: Творения свт. Василия Великого. Ч. 5. С. 351.

приносимой за него молитве, согласно сказанному: *много может усиленная молитва праведного*<sup>66</sup>. Толкуя эти слова, божественный Максим говорит: «Итак, много может молитва праведника в двух случаях: либо когда она становится действительной благодаря самому праведнику, творящему ее, либо благодаря тому, кто просит праведника о ней. В первом случае эта молитва дарует праведнику дерзновение для того, чтобы он мог принести прошения [Богу, свойственные мужам] праведным; во втором случае она отвращает того, кто просит праведника о молитвах, от прежней порочной жизни, изменяя внутреннее расположение его души и обращая его к добродетели»<sup>67</sup>; и еще: «Ведь подлинной глупостью, если не сказать помешательством, является [желание] добиться спасения, посредством молитвы праведников, того, кто с удовольствием предается, по внутреннему расположению своей души, пагубным [грехам, как и безумием является стремление того], кто добровольно и намеренно оскверняется грехами, просить у праведников, чтобы [они умоляли Бога] простить их грехи. Ибо для того, чтобы молитва праведника не оказалась бесполезной и бездейственной, необходимо... соделать ее действительной, сильной, окрыленной его собственными добродетелями...»<sup>68</sup>.

5. Тот, кто желает получить у Бога исполнение своего прошения, не должен малодушествовать, скорбеть и унывать во время моления, но пребывать в нем мужественно и с терпением в течение долгого времени. Поэтому Господь, чтобы научить нас пребывать в молитве с настойчивостью и без огорчения, сообщает нам в Евангелии от Луки притчу о вдове, которая со своим терпением и настойчивостью уговорила, в конце концов, неправедного судию защитить ее: *Сказал также им притчу о том, что должно всег-*

<sup>66</sup> Иак. 5, 16.

<sup>67</sup> *Max. Conf. Quaest. ad Thal. 57. PG 90, 589CD:38—42. Рус. пер. цит. по: Творения прп. Максима Исповедника. Вопросыответы к Фалассию. Вопрос LVII / Пер. А. И. Сидорова // АО 14. 1997. № 3. С. 46.*

<sup>68</sup> *Max. Conf. Quaest. ad Thal. 57. PG 90, 592B:24—30; 31—34. Рус. пер. цит. по: Творения прп. Максима Исповедника. С. 45.*

да молиться и не унывать<sup>69</sup>. И Василий Великий говорит, что (ты не получишь просимого,) даже если многократно будешь просить, но не проявишь терпения, потому что написано: *Терпением вашим спасайте души ваши*<sup>70</sup> и *претерпевший до конца, тот спасется*<sup>71</sup>. Так и Авраам, призванный в юности из Ассирии в Палестину и получивший от Бога обетование, что потомство его умножится, как звезды на небе, только в столетнем возрасте увидел это потомство. Подобным образом и Исаак, который просил Бога дать ему детей, лишь через двадцать лет получил их. Итак, брат, — говорит тебе свт. Василий Великий, — подражай и ты этим патриархам и их вере и, «даже если пройдет месяц, и если пройдет год, и третий, и четвертый, и более, не отступай, пока не получишь, но проси с верой, делая благое»<sup>72</sup>. И авва Макарий говорит, что «тот, кто не скоро получает, по причине того, что Бог откладывает, становится еще более усердным, и сколько медлит Бог, испытывая его труд, столько он должен притрудно искать этого дара Божия»<sup>73</sup>.

6-е и последнее: тот, кто хочет, чтобы прошение его было успешным, должен всегда благодарить Бога, сразу ли он получит просимое, или позднее, почему и сказал Павел: *С благодарением*

<sup>69</sup> Лк. 18, 1.

<sup>70</sup> Лк. 21, 19.

<sup>71</sup> Мф. 10, 22.

<sup>72</sup> *Vas. M. Const. asc. 1 [Sp.]*. PG 31, 1332C:33—36. Ср. рус. пер.: Творения свт. Василия Великого. Ч. 5. С. 350.

<sup>73</sup> Ο μη τάχιον λαμβάνων διὰ τῆς ἀναβολῆς τοῦ θεοῦ πλέον ἐκκαίεται καὶ ὄσω μακροθυμεῖ ὁ Θεὸς δοκιμάζων τὸν πόνον, τοσοῦτω αὐτὸς ὀφείλει ἐμπόνως ζητεῖν τὴν δωρεὰν τοῦ Θεοῦ. Ссылка прп. Никодима: «В Катенах на Матфея, глава 7». Похожий текст найден в 29 беседе прп. Макария: *Ps.-Mac. Hom. spirit. 29:4—6* (ed. H. Dörries, E. Klostermann, M. Krüger. TLG 2109/2). PG 34, 717A:3—6. Ο γὰρ μη τάχιον λαμβάνων διὰ τῆς ἀναβολῆς καὶ μακροθυμίας τοῦ θεοῦ πλέον ἐκκαίεται καὶ πλέον ὀρέγεται τῶν οὐρανίων ἀγαθῶν, καὶ πλείονα πόθον καὶ σπουδὴν καὶ δρόμον καὶ ἀγῶνα... Ср. рус. пер.: Творения прп. Макария Египетского. Духовные беседы. ТСЛ, 1994. Беседа 29, 3. С. 226: «Ибо кто не скоро приемлет, тот, когда Бог отлагает и медлит, еще более возгорается и сильнее вожделеет небесных благ, и ежедневно прилагает большее желание, рачение, неутомимость, усилие...».

*открывайте свои желания пред Богом*<sup>74</sup>. Ибо часто Бог не дает нам вскоре просимое нами или потому, что знает, что мы потеряем то, что Он нам даст, и из-за этого будем еще больше наказаны как отвергшие благодать, или зная, что после того, как мы получим свое прощение, перестанем молиться. И по этой причине Он откладывает исполнение нашего прошения и не дает нам его, желая и промышляя, чтобы мы просили Его всегда и предстояли Ему в молитве. Или чтобы проявилась наша вера и любовь к Богу, или по другим судам Божиим, для нас непостижимым, но праведным и ведущим к нашей пользе, как обо всем этом свидетельствует сильный в божественном и, поистине, великий Василий. В той же 1-й главе аскетических наставлений он, подводя итог, говорит: «Зная все это, пребудем в благодарении Богу, скоро ли мы получим или нет, потому что все, что ни делает Владыка, творит ради нашего спасения, только бы мы по малодушию не переставали просить»<sup>75</sup>. Но что я говорю? Получим ли мы, или совершенно не получим своего прошения от Бога, мы должны благодарить всегда, продолжая стучать в дверь и искать посредством молитвы, потому что довольно для нас и того великого дарования, которое мы получили, то есть того, что мы удостоены беседовать с Богом и соединяться с Ним в молитве. Об этом нам сообщает и золотая трость Иоанна, тонкая и изящная, которая пишет следующее: «Великое благо молитва, если с духом благодарения творится, если мы научим себя не только получая, но и не получая благодарить Бога. Потому что и когда Он дает, и когда не дает, и то и другое полезно, так что получил ли ты или не получил, все равно получил в неполучении, и сподобился ли или не сподобился, улучил в несподоблении. Потому что бывает полезнее не получить. Ведь если не было бы нам часто выгоднее не получить, Он непременно дал бы, а выгодно потерпеть неудачу есть успех»<sup>76</sup>. Но и воздвигший небесную лестницу Иоанн сказал:

<sup>74</sup> Флп. 4, 6.

<sup>75</sup> *Vas. M. Const. asc.* 1 [Sp.]. PG 31, 1337C:29—34. Ср. рус. пер.: Творения свт. Василия Великого. Ч. 5. С. 350.

<sup>76</sup> *Jo. Chrys. De orat.* 2 [Sp.]. PG 63, 579:15—24.

«Долго пребывая в молитве и не видя плода, не говори: я ничего не приобрел. Ибо самое пребывание в молитве есть уже приобретение; и какое благо выше сего, прилепляться ко Господу и пребывать непрестанно в соединении с Ним?»<sup>77</sup>.

И если вы, братья и отцы, напутствованные всем сказанным, будете приносить Святому Богу содержащиеся в этой книге священные молитвы, вы, уверяю вас, созиждете в ваших душах веру непреклонную, надежду несомненную, любовь истинную, оставление грехов, зол видимых и невидимых избавление, исполнение прошений, от демонов спасение и с Богом и ангелами общение и единение. Потому что, согласно златоустому и благодати соименному проповеднику молитвы, «воистину с Богом мы говорим в молитве, посредством которой с ангелами соединяемся»<sup>78</sup>, и, если сказать проще, в этих божественных молитвах вы насладитесь множеством благ, найдете бездну сокровищ, обогатитесь уймой добродетелей, многими дарованиями и обильнейшими плодами духовной пользы.

Перевод с древнегреческого и вступительная статья  
*иеромонаха Леонтия (Козлова)*

<sup>77</sup> *Jo. Clim. Scala Paradisi* 28. PG 88, 1136A:4—7. Рус. пер. цит. по: Лествица. С. 239.

<sup>78</sup> Θεῶ γὰρ ὡς ἀληθῶς λαλοῦμεν τῷ καιρῷ τῆς προσευχῆς, δι' ἧς καὶ τοῖς ἀγγέλοις συναπτόμεθα. *Jo. Chrys. De precat.* 1 [Sp.]. PG 50, 775:26—28. Рус. пер. цит. по: Творения свт. Иоанна Златоуста. Т. 2. Кн. 2. С. 831.



## ОТДЕЛ II

### ИССЛЕДОВАНИЯ, СТАТЬИ И ПУБЛИКАЦИИ



ПРОТ. ЛЕОНИД ГРИЛИХЕС

## АЛЛИТЕРАЦИЯ: К ВОПРОСУ О КРИТЕРИЯХ СЕМИТСКОЙ РЕКОНСТРУКЦИИ ЕВАНГЕЛИЙ

Говоря о семитской реконструкции Евангелий, важно понимать, что речь идет не просто об обратном переводе на арамейский или еврейский языки. Последний представлен немалым числом текстов. Французскому исследователю Жану Карминьяку, который взялся за поиски существующих еврейских и арамейских переводов Нового Завета, удалось собрать «около девяноста еврейских переводов Нового Завета. Из них около тридцати относятся только к Деяниям, Посланиям или Апокалипсису. Но около шестидесяти к Евангелиям — полностью или частично»<sup>1</sup>. Самый ранний из этих переводов был осуществлен в 1360 г.

Переводчик свободен ставить перед собой и решать самые различные задачи: следовать «дословному» или более «свободному» переводу; ориентироваться на ту или иную языковую норму (т. е. библейский, мишнаитский, современный иврит) или стиль. В частности, в получившем наибольшее распространение и неоднократно переиздававшемся переводе Нового Завета Ф. Делича (1877)<sup>2</sup> заметно желание, с одной стороны, стилизовать его под язык Ветхого Завета, а с другой, — как можно точнее следовать синтаксису оригинала, намеренно демонстрируя вторичность еврейского перевода по отношению к греческому тексту.

В отличие от перевода реконструкция стремится передать не только смысл высказывания, но и само слово, — то исконное,

<sup>1</sup> Carmignac J. La naissance des Evangiles Synoptiques. Paris, 1984. P. 16.

<sup>2</sup> Свой перевод Франц Делич (Franz Delitzsch) выполнил в 1877 г. Публикуется по лондонскому изданию 1937 г. — *Примеч. ред.*

изначальное слово, на котором когда-то это высказывание впервые прозвучало или сложилось на письме. Это слово всегда одно единственное, и оно никак не зависит от симпатий исследователя, однако и здесь возможно формулировать различные задачи: можно попытаться дать семитскую реконструкцию текста (предварительно обосновав, что такой арамейский или еврейский текст действительно существовал), а возможно постараться расслышать, как та или иная притча звучала в устах Господа. В последнем случае от нас потребуется, учитывая материал параллельных мест, по возможности привести его к общему источнику, а реконструкция текста допускает несовпадения текстовых версий как в плане языка (еврейский/арамейский), так и в плане выражения.

Другой важный момент: всякая реконструкция до тех пор, пока она не подтверждена документально, может быть принята только на правах гипотезы. Поэтому, приступая к лингвистической реконструкции, исследователь должен отдавать себе отчет в том, что она заранее обречена на гипотетичность и в этом смысле открыта для всякого рода критики и уточнений. И хотя нельзя быть уверенным до конца в абсолютной надежности реконструкций, сама «открытость для критики» позволяет говорить о том, что реконструкции обладают различной степенью достоверности: лингвистические реконструкции могут быть совершенно произвольными, но если исследователю удастся снабдить их определенными доводами и аргументами, они, тем не менее, приобретают большую убедительность.

Можно ли оценить достоверность реконструкции? Каковы критерии, на которые может опереться исследователь в поиске «единственно правильного слова»? Ниже я попытаюсь рассмотреть лишь один из возможных, но очень существенный критерий — наличие аллитерации.

Аллитерация — повторение близких или одинаковых согласных и/или их сочетаний — в качестве художественного приема, организующего фонетический строй выражения, занимает заметное место в ветхозаветной литературе (в первую очередь в книгах поэтических

## К ВОПРОСУ О РЕКОНСТРУКЦИИ ЕВАНГЕЛИЙ

и пророческих).

Обычно аллитерация способствует звуковой выразительности стиха:

### Пс. 147, 5

כַּפַּר כַּאֲפֵר יִפּוֹר      иней, как прах, сыплет  
*kəp̄ôr kā'əp̄er yəp̄azzēr*

Аллитерация способна придавать выражению внушительность, акцентируя внимание на определенной идее:

### Ис. 24, 17

פַּחַד וּפְחַת וּפַח      ужас и яма и петля (для тебя,  
*paḥaḏ wāp̄aḥaṭ wāp̄āḥ*      житель земли)

При помощи аллитерации может создаваться эффект звукоподражания:

### Еккл. 7, 6

כְּקוֹל הַסִּירִים תַּחַת הַסִּיר      как звук  
*kəqôl hassîrîm taḥaṭ*      (т. е. потрескивание) терновника под  
*hassîr*      котлом

Аллитерацией отмечены зачала или надписания целого ряда книг, в первую очередь поэтических<sup>3</sup>:

### Пс. 1, 1

אַשְׁרֵי הָאִישׁ אֲשֶׁר      Блажен муж, иже  
*'ašrê hā'îš 'āšer*

### Песн. 1, 1

שִׁיר הַשִּׁירִים אֲשֶׁר לְשִׁלְמֹה      Песнь песней Соломона  
*šîr haššîrîm 'āšer*  
*lišəlômōh*

<sup>3</sup> См. также: Притч. 1, 1; Еккл. 1, 2.

ОТДЕЛ II. БИБЛЕИСТИКА

Быт. 1, 1

בראשית ברא  
*bārē 'šit bārā'* В начале сотворил

В особый подтип можно выделить прием т. н. смежной аллитерации, когда начальные фонемы (полу)стиха дублируют конечные фонемы предшествующего (полу)стиха<sup>4</sup>:

Притч. 9, 2—3

ערכה שלחנה \ \ שלחה נערתיה  
*'ārəḳā šulḥānāh // šāləḥā* приготовила трапезу // послала  
*na 'ārōteyhā* служанок своих

Кроме этого, можно указать примеры, где при помощи аллитерации усиливается параллелизм полустий<sup>5</sup>:

Мих. 5, 10

Истреблю коней из среды твоей (מִקְרָבֶיךָ *miḳḳirbeḳā*)  
и уничтожу колесницы твои (מַרְכָּבוֹתֶיךָ *markəḇōteyḳā*)

В том случае, когда звуковые уподобления семантически различных слов помимо эстетической (эвфонической) приобретают также и смысловую нагрузку, аллитерация образует особую речевую фигуру — игру слов (т. н. паронوماзию или анноминацию):

Ис. 5, 7

он ждал правосудия (משפט *mišpāṭ*),  
но вот беззаконие (משפח *mišpāḥ*),  
он ждал правды (צדקה *ṣəḏāḳā*),  
и вот вопль (צעקה *ṣə'āḳā*)

Игра слов особенно характерна для пророческой литературы, в

<sup>4</sup> См. также: Пс. 5, 9; Притч. 9, 14—15 и др.

<sup>5</sup> См. также: Пс. 194, 19 и др.

К ВОПРОСУ О РЕКОНСТРУКЦИИ ЕВАНГЕЛИЙ

частности, возвещая бедствия городам и народам, пророки нередко «обыгрывают» звучание их имени<sup>6</sup>:

Соф. 2, 4

עֲקֵרֹן תֵּעָקֵר <...> עִזָּה עֲזוּבָה      Газа будет покинута <...>  
'azzā 'āzūbā <...> 'ekrōn tē'ākēr      Екрон искоренится

Наиболее ярким примером является игра слов, корни которых состоят из одного набора согласных:

Ис. 61, 3

чтобы дать им украшение (רָעַע רָעַר)  
вместо пепла (רָעַע רָעַר)

В постбиблейский период аллитерация и игра слов продолжают отвечать литературно-языковым вкусам еврей- и арамеоговорящей среды. Они обнаруживают себя в творениях кумранитов<sup>7</sup>, в талмудических пословицах как на еврейском языке<sup>8</sup>, так и по-арамейски<sup>9</sup>.

1Q H. Col. II:12—13

בהרגש גליהם רפש וטיט יגרישו      когда, вздымаясь, волны их  
bahērāgēs gallēhem rēpēš      грязь и тину гонят  
wāṭīṭ yagrīšū

1Q H. Col. II:27—28

נפץ זרם להשחית רבים      бурный ливень — на гибель  
למזורות יבקעו אפעה      многих, ради гнойных язв  
nēpēš zerem ləhašhīt rabbīm      дают вылупиться аспиду  
limāzōrōṭī (?) yibbāḳā'ū      (перевод К. Б. Старковой)  
'ēpē'ē

<sup>6</sup> См также: Иер. 48, 2; Иез. 25, 16.

<sup>7</sup> Напр.: Гимны благодарения (Ходейот) из 1-й кумранской пещеры (1Q H. Col. II:12—13, 27—28).

<sup>8</sup> Напр.: Песахим 114а; Эрувин 65б.

<sup>9</sup> Напр.: Бава Камма 92б; Сота 49а.

**Эрувин 656**

בשלושה דברים אדם מכיר בכיסו בכוסו ובכעסו	трима вещами познается человек: карманом, стаканом и гневом (т. е. своим отношением к деньгам, вину и в гневе)
<i>bišəlōšā dəḇārīm 'āḏām mukkār bəkīśō bəkōsō ūḥəḳa'āsō</i>	

**Песахим 114а**

אכול בצל ושב בצל	питайся луком и сиди в тени
<i>'ēḳōl bāṣāl wašēḇ bəṣēl</i>	

**Бава Камма 926 (арам.)**

בירא דשתית מיניה מ'א לא תשרי ביה קלא	в колодеце, из которого пьешь воду, не бросай ком грязи
<i>bîrā' dištēt mînnêh mauyā'la' tišdê bêh ḳallā'</i>	

**Мидраш Мишей 22 (арам.)**

לחכימא ברמיזא לשטיא בכורמיזא	мудрому мизинцем, глупому кулаком
<i>ləḥakkimā' birəmīzā' laštyā' bəḳûrmīzā'</i>	

**Сота 49а (арам.)**

רבי רבי בר ברתך אנא	расти, расти (меня), сын дочери
<i>rabbê rabbê bar brātāk 'ānā'</i>	твоей я

Нам представляется, что аллитерация может иметь решающее значение при реконструкции евангельских притч, афоризмов, поучений, проповедей и т. п. «...Сейчас трудно представить себе, в какой мере игра образов, слов и звуков стимулировалась чисто утилитарным моментом. Перед сочинителем проповеди, или поучения, или гимна стояла житейская проблема, и проблема эта была нешуточной: как помешать слушателю отвлекаться и как помочь ему возможно больше запомнить с голоса? Книги были роскошью, рядовой человек жил и довольствовался тем, что вытвердил наизусть. Способность внимательно слушать протяженный текст и способность цепко удерживать его в памяти были вытренированы несравнимо лучше, чем у нашего современника, однако требовали помощи. Тот, кто способен был помочь вниманию игрой образов, а памяти — игрой слов и сцеплением звуков, получал лишний шанс в борьбе с враждебными учениями.

<...> Уже ближневосточная дидактика знала эту проблему. <...> Феномен ветхозаветной “притчи” (“машал”) сводится к игре мысли и слова, которая без остатка поставляется на службу поучению»<sup>10</sup>.

Все это, безусловно, так. В одном из школьных поучений предлагается следующая градация учеников: «Существует четыре типа учеников: быстро усваивает (שמע לשמע досл. *с*лышит) и быстро забывает (לא יזכור досл. *т*еряет) — расход превышает доход; трудно усваивает и трудно забывает — доход превышает расход; быстро усваивает и трудно забывает — мудрец; трудно усваивает и быстро забывает — это плохая доля»<sup>11</sup>. Очевидно, что здесь способность учеников поставлена в зависимость от их памяти. И все же, говоря об аллитерации, мы бы не стали сводить ее «без остатка» к «чисто утилитарному моменту». Нам представляется, что игра слов и созвучий в рамках семитской поэтики имеет более глубокое основание.

Примечательно, что в перспективе литературного развития, выходя за рамки дидактики и усваивая навыки книжной культуры, семитская поэзия не только не отказалась от «игры слов и сцепления звуков», но, напротив, приобрела еще более густую насыщенность ассонансами и аллитерациями<sup>12</sup>. Все это заставляет нас дополнить приведенную выше цитату другой — из книги М. Блэка, где аллитерации придается скорее стилистико-эстетическое значение: «Они (т. е. игра слов, аллитерация, ассонанс. — Л. Г.) особенно заметны в семитской поэзии: в частности, игра слов, которая совершенно не характерна для современной литературы, рассматривалась в качестве абсолютно необходимой черты хорошего литературного стиля. Игра слов распространена в Ветхом Завете, особенно у пророков, и встречается часто, а на наш вкус — даже чересчур часто, на всех этапах еврейской литературы, включая современный иврит»<sup>13</sup>. Наконец, было бы несправедливо оставить без внимания,

<sup>10</sup> Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977. С. 187.

<sup>11</sup> Пиркей авот 5, 12.

<sup>12</sup> См.: Десницкий А. С. Семитские истоки византийской литургической поэзии // Традиции и наследие христианского Востока. М., 1996. С. 219.

<sup>13</sup> Black M. An Aramaic Approach to the Gospels and Acts. Oxford University

что в своей более поздней работе «От берегов Босфора до берегов Евфрата» С. С. Аверинцев также смещает акцент, называя созвучия в учительной традиции восточных народов «праздничным убранством речи и (лишь во вторую очередь. — Л. Г.) одновременно полезной подмогой для памяти»<sup>14</sup>.

Нередко за греческими выражениями в Евангелии от Матфея можно расслышать игру семитских слов и созвучий, которая в целом ряде случаев «лежит на поверхности» и представляется достаточно очевидной. Например:

**Мф. 3, 9**

δύνатаι ὁ θεὸς ἐκ τῶν λίθων      может Бог из камней этих  
τοῦτων ἐγεῖραι τέκνα τῷ Ἀβραάμ      воздвигнуть сыновей Аврааму

Эта обличительная притча Иоанна Крестителя построена на игре еврейских слов בנין *'ābānîm* камни и בנים *bānîm* сыновья, которые различаются лишь наличием/отсутствием начального «алефа». Здесь фонетическое превращение בנין *'ābānîm* → בנים *bānîm* служит своего рода звуковой фигурой, иллюстрирующей или подчеркивающей смысловую сторону выражения: подобно тому, как из слова בנין *камни* легко получается слово בנים *сыновья*, Бог может из камней воздвигнуть сыновей Аврааму. Данная притча может иметь следующую еврейскую реконструкцию:

יכול האלהים מן האבנים האלה      *yākōl hā'ēlōhîm min hā'ābānîm*  
להרים בנים לאברהם      *hā'ellē lahārîm bānîm la'abrāhām*

Причем заметны дополнительные созвучия между словами האלהים *hā'ēlōhîm* Бог и האלה *hā'ellē* этих, между еврейским глаголом להרים *lahārîm* воздвигнуть и לאברהם *la'abrāhām* Аврааму<sup>15</sup>.

Press, 1967. P. 160.

<sup>14</sup> Аверинцев С. С. От берегов Босфора до берегов Евфрата. М., 1987. С. 21.

<sup>15</sup> Соответствие между להרים и ἐγεῖρω зафиксировано в LXX 1 Цар. 2, 8.

**Мф. 6, 19—20**

Μὴ θησαυρίζετε ὑμῖν θησαυροὺς ἐπὶ τῆς γῆς	<i>Не собирайте себе сокровищ</i>
<...>	<i>на земле.&lt;...&gt;</i>
θησαυρίζετε δὲ ὑμῖν	<i>но собирайте себе сокровища</i>
θησαυροὺς ἐν οὐρανῷ	<i>на небе</i>

Греческое слово γῆ *земля* может быть передано по-еврейски либо как אֶרֶץ *'ereṣ* *земля, страна*, либо как אֲדָמָה *'ādāmā* *земля, почва*. Именно последнее слово употреблено в переводе объединенных Библейских обществ (United Bible Societies translation 1976, revised 1991). Очевидно, что такой выбор не может быть признан удачным, поскольку всякое сопоставление неба и земли в библейском (а также постбиблейском) еврейском задается устойчивой парой שָׁמַיִם וָאָרֶץ *šāmayim wā-'āreṣ* *небо и земля*. В пользу אֶרֶץ *ereṣ* свидетельствует не только фразеологический, но и аллитерационный критерий: слова θησαυρός *сокровище* и θησαυρίζω *собирать сокровище* восстанавливаются по-еврейски как אֶשְׂרָא *'ōṣār* и אֶשְׂרָא *'āṣar* соответственно и состоят из тех же консонант, что и слово אֶרֶץ *'ereṣ* *земля*. Таким образом, выражение μὴ θησαυρίζετε ὑμῖν θησαυροὺς ἐπὶ τῆς γῆς *не собирайте себе сокровищ на земле*, по-еврейски — אַל תִּאֲסְרִי לָכֶם אֶשְׂרָא עַל הָאָרֶץ *'al ta'asrî lākem 'ōṣārōt'al hā'āreṣ* обнаруживает очевидную аллитерацию.

Приведем еще несколько примеров из Нагорной проповеди, где под будничными одеждами греческого койне таится «праздничное убранство» семитской речи:

**Мф. 5, 14**

Ἦμεῖς ἐστε τὸ φῶς τοῦ κόσμου. οὐ	<i>Вы свет мира. Не может</i>
δύνатаί πόλις κρυβῆναι	<i>город укрыться, наверху горы</i>
ἐπάνω ὄρους κειμένη	<i>расположенный</i>

Греческому κόσμος *мир* соответствует еврейское слово עוֹלָם *'ōlām*, а глагол κρυβῆναι *скрываться* может передаваться еврейским глаголом נִעְלַם *ne'ēlam* (корень обоих еврейских слов — ע־לם),

греческий сложный предлог ἐπάνω *наверху*, *над* восстанавливается сложным еврейским предлогом מעל *mē'al*, который продолжает заданную аллитерацию. В результате мы получаем известный по ветхозаветным материалам тип смежной аллитерации — נעלם *ne'ēlam* // מעל *mē'al*.

Ярким примером другого библейского типа аллитерации — аллитерации, усиливающей параллелизм стихов, — может служить реконструкция следующего выражения из Евангелия от Матфея.

**Мф. 10, 24**

Οὐκ ἔστιν μαθητὴς ὑπὲρ τὸν  
διδάσκαλον οὐδὲ δούλος ὑπὲρ τὸν  
κύριον αὐτοῦ.

*Нет ученика выше учителя  
и нет раба выше господина своего.*

ивр. реконструкция  
אין תלמיד רם ממורה  
ואין עבד רם ממרו

транскрипция  
'ēn talmīd rām mimmôrê  
wē'ēn 'ēbed rām mimmārô

Фонетические созвучия обнаруживаются также во многих других местах, например:

**Мф. 6, 26**

ἐμβλέψατε εἰς τὰ πετεινὰ τοῦ  
οὐρανοῦ

*воззрите на птиц небесных*

В этом выражении реконструкция открывает игру слов צפוי *šəpû* *воззрите* и צפורי *šippôrê* *птицы*.

**Мф. 6, 28**

καὶ περὶ ἐνδύματος τί μεριμνᾶτε;  
καταμάθετε τὰ κρίνα τοῦ ἀγροῦ  
πῶς αὐξάνουσι

*и об одежде что заботитесь?*  
*посмотрите на лилии полевые,*  
*как они растут*

Здесь созвучие между начальными словами בגד *beḡed* *одежда* и דואגים *dô'āgîm* *заботитесь* поддерживается последним словом גדלים *gadelîm* *растут*.

Одна из проблем, с которой сталкивается исследователь семитской реконструкции Евангелий, заключается в том, что в еврейском языке нередко одно и то же понятие может быть выражено посредством различных синонимов. Это, с одной стороны, затрудняет реконструкцию, а с другой, — оставляет место для критики и обвинений в том, что исследователь, чрезмерно увлекшись аллитерациями, преднамеренно отбирает такие слова, которые сближаются по звучанию. Рассмотрим следующий пример:

**Мф. 5, 13**

<p>Ἑμεῖς ἐστε τὸ ἅλας τῆς γῆς ἐὰν δὲ τὸ ἅλας μωρανθῆ, ἐν τίνι ἀλισθήσεται; εἰς οὐδὲν ἰσχύει ἔτι εἰ μὴ βληθῆναι ἔξω καὶ καταπατεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων.</p>	<p><i>Вы — соль земли. Если же соль станет пресной, чем осолится? Ни на что она не пригодна, разве только, выбросив вон, растоптать людьми.</i></p>
--	---

Греческий глагол βάλλω бросать, кидать может восстанавливаться глаголами הִשְׁלִיךְ, קָרַךְ или רָמַךְ, а греческому καταπατέω растоптать соответствует еще более длинный список синонимов: בָּס, דָּרַךְ, דָּרַס, דָּשׁ, רָמַס, רָפַס, שָׁשׁ, שָׁשׁ, שָׁשׁ. Из большого числа возможных сочетаний возникает желание объединить по аллитерационному признаку глаголы רָמַךְ и רָמַס, которые в инфинитиве образуют игру слов לִרְמוֹת *lirmôṭ* и לִרְמוֹס *lirmôṣ*, т. е. содержат минимальное фонетическое расхождение (звук *t̥* произносился как английское *th* в слове *thick*). Однако может последовать совершенно справедливое возражение, что из 24 вариантов сочетаний всегда найдется пара в той или иной степени созвучных слов. Устранить подобное обвинение возможно, лишь прибегнув к дополнительной аргументации, из которой следовала бы уместность или даже предпочтительность аллитерации при реконструкции данного места.

Такой аргументацией может служить повторяемость интересующего нас словосочетания: мы предполагаем, что всякое выражение или словосочетание, встречающееся более одного раза, допустимо

## ОТДЕЛ II. БИБЛЕИСТИКА

рассматривать в качестве устойчивого сочетания (идиомы), которое предположительно поддерживалось созвучием в виде аллитерации, ассонанса, рифмы или игры слов.

Глаголы βάλλω *бросать* и καταπατέω *растоптать* встречаются еще раз в словах Господа:

### Мф. 7, 6

μηδὲ βάλητε τοὺς μαργαρίτας ὑμῶν      не бросайте жемчуга вашего  
ἐμπροσθεν τῶν χοίρων, μήποτε      перед свиньями, чтобы они не  
καταπατήσουσιν αὐτοὺς ἐν τοῖς ποσὶν      растоптали его ногами

Следовательно, можно предположить, что выражение *бросить* и *растоптать* носило характер устойчивого сочетания, обусловленного созвучием еврейских глаголов פָּרַד *бросить* и סָבַד *растоптать*.

Другое выражение — *зерно горчичное* — также дважды встречается в различных контекстах в Евангелии от Матфея:

### Мф. 13, 31

Ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν      Подобно Царство Небесное  
οὐρανῶν κόκκῳ σινάπεως      зерну горчичному

### Мф. 17, 20

ἐὰν ἔχητε πίστιν ὡς κόκκον      если вы будете иметь веру как зерно  
σινάπεως      горчичное

Греческому слову σίναπι *горчица* соответствует еврейское פָּרַד, а слово κόκκος *зерно, семечко* может передаваться по-еврейски как עֵרַע, זֵרַע или פְּרוּדָה. Слово עֵרַע — самое частотное — постоянно передается греч. σπέρμα. Из оставшихся двух еврейских слов, с учетом аллитерационного критерия, предпочтительней слово פְּרוּדָה. В сочетании פְּרוּדָה פָּרַד *parûdat ḥardāl* возникает повторение консонантного комплекса פָּר *rd*, которое могло послужить фонетической предпосылкой для образования данного устойчивого словосочетания.

Заслуживает также внимания то, что во всех сирийских переводах выражение *зерно горчичное* передано сочетанием **ܐܠܝܘ ܕܠܝܐ** *perdat hardlā'*, что, учитывая раннюю датировку сирийского перевода Евангелий (вероятно, не позднее начала II в.), также может служить в качестве аргумента при реконструкции.

Восстановив по-еврейски выражение *зерно горчичное* как **לררד פרוּדַת** *parûdat hardāl* (в арамейском сохраняется то же созвучие **ܦܪܕܬ ܕܠܝܐ** *perdat hardālā'*), мы можем приблизиться к разрешению еще одной лингвистической задачи.

Мф. 13, 31	Мк. 4, 30—31	Лк. 13, 18—19
Ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν κόκκῳ σινάπεως, ὃν λαβὼν ἄνθρωπος ἔσπειρεν ἐν τῷ ἀγρῷ αὐτοῦ	Πῶς ὁμοιώσωμεν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ <...>; ὡς κόκκῳ σινάπεως, ὃς ὅταν σπαρῆ ἐπὶ τῆς γῆς	Τίτι ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ <...>; ὁμοία ἐστὶν κόκκῳ σινάπεως, ὃν λαβὼν ἄνθρωπος ἔβαλεν εἰς κῆπον ἑαυτοῦ
<i>подобно Царство Небесное зерну горчичному, которое, взяв, человек посеял в поле своем</i>	<i>чему уподобим Царство Божие &lt;...&gt;? как зерно горчичное, которое когда посеют в землю</i>	<i>чему подобно Царство Божие &lt;...&gt;? подобно зерну горчичному, которое, взяв, человек бросил в саду своем</i>

Какой из вариантов, предложенных синоптиками, — ἀγρός *поле* (Мф.), γῆ *земля* (Мк.), κῆπος *сад* (Лк.) — точнее передает исходное семитское слово? Нам представляется, что предпочтение следует отдать варианту Лк.: греческому κῆπος *сад* может соответствовать еврейское (заимствованное из персидского) слово **פּרְדֵּס** *pardēs* *сад*, которое не только поддерживает консонантный комплекс **רד rd**, но является почти полной аллитерацией к слову **פּרוּדַת** *parûdat* *зерно* (та же игра слов сохраняется и по-арамейски: **ܦܪܕܬ** *perdat* *зерно* соответствует **ܦܪܕֵּס** *pardēsā'* *сад*). Кроме того, слово **פּרְדֵּס** *pardēs* *сад* достаточно часто встречается в мишнаитских притчах, и в эпоху конца Второго храма, помимо бытового, приобретает также религиоз-

ное значение — *райский сад*.

В особую группу можно выделить такие примеры, где фонетически обыгрываются имена библейских лиц.

**Мф. 13, 33**

Ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν	<i>Подобно Царство Небесное</i>
ζύμη, ἣν λαβοῦσα	<i>закваске, которую, взяв,</i>
γυνὴ ἐνέκρυπεν	<i>жена скрыла</i>
εἰς ἀλεύρου σάτα τρία ἕως	<i>в трех мерах (сатах) муки, доколе не</i>
οὐ ἐζυμώθη ὅλον.	<i>вскисло все.</i>

Греческое ζύμη *закваска*, *квасное* встречается в LXX десять раз — пять раз передает  $\text{גַּמֶּץ}$  и пять раз  $\text{שֵׁשׁ}$ . Какому еврейскому слову следует отдать предпочтение? Слово  $\text{שֵׁשׁ}$  *śā'ōr* лучше «вписывается» в фонетический ряд, образуя аллитерацию с последующими словами  $\text{הַסְתַּרְתָּהּ הַשֵּׁשׁ הַשֵּׁשׁ}$  *āšer 'iššā histîrā* *которую жена спрятала*, а слово  $\text{גַּמֶּץ}$  *ḡāmēṣ* «перекликается» со словом  $\text{צֶמֶח}$  *цетам* и однокоренным глаголом  $\text{יַחְמַץ}$  *yehmaṣ* *скиснет*.

Чтобы ответить на поставленный вопрос, необходимо принять к сведению, что притча о закваске содержит аллюзию на Быт. 18, 6, где Авраам после явления ему «трех мужей» спешит в шатер к Сарре и говорит: *Торопись, замеси три меры муки*. Эта связь, безусловно, не могла ускользнуть от тех, кто *приходил послушать Езо* (Лк. 6, 18), и которые знали Писание наизусть или, по крайней мере, очень близко к тексту. В их сознании образ жены из евангельской притчи начинал приобретать более конкретные черты — возникла ассоциация с Саррой, что на фонетическом уровне очень искусно откликлось игрой слов —  $\text{שֵׁשׁ}$  *śā'ōr* *закваска* соответствует  $\text{סָרָה}$  *sārā* *Сарра*.

Вероятно, подобное звуковое «обыгрывание» имен было характерно для первых христиан, по крайней мере, оно очень заметно обнаруживает себя в гимне Захарии<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> Лк. 1, 68—79.

К ВОПРОСУ О РЕКОНСТРУКЦИИ ЕВАНГЕЛИЙ

Лк. 1, 72—73

ποιῆσαι ἔλεος μετὰ τῶν πατέρων ἡμῶν	Ивр. реконструкция לְחוּנֵי (י) אֵת אֲבוֹתֵינוּ	созворить милость отцам нашим
καὶ μνησθῆναι διαθήκης ἀγίας αὐτοῦ,	וּלְזַכֹּר אֵת בְּרִית קְדָשׁוֹ	и вспомнить завет Свой святой
ὄρκιον ὃν ᾤμοσεν πρὸς Ἀβραὰμ τὸν πατέρα ἡμῶν	אֵת הַשְּׁבוּעָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְאַבְרָהָם אֲבִינוּ	клятву, которой Он клялся Аврааму, отцу нашему

Первая строка начинается с глагола חָנַן *hānan* *созворить милость*, от которого происходит имя יוֹחָנָן *yōhānān* *Иоанн*; вторая строка начинается с глагола זָכַר *zākar* *помнить, вспоминать*, который лежит в основе имени זְכַרְיָה *zəkaryā* *Захария*; в третьей строке дважды в различных формах встречается корень שָׁבַע *šb* ‘(הַשְּׁבוּעָה *клятва*, נִשְׁבַּע *клялся*), от которого образовано имя אֵלִישֶׁבַע *’ēlišēba* ‘*Елисавета*<sup>17</sup>.

В завершение необходимо отметить, что восстанавливаемые в тексте Евангелий ассонансы, аллитерации и анноминации свидетельствуют о том, что притчи и поучения Спасителя имели определенное художественно-поэтическое оформление и отмечены, если подходить к ним с точки зрения семитской поэтики, искусными риторическими приемами.

<sup>17</sup> См.: Carmignac J. La naissance des Evangiles Synoptiques. Paris, 1984. P. 37.

ЖАН-КЛОД ЛАРШЕ

ИСТОРИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ  
АНТИХАЛКИДОНИЗМА И  
МОНОФИЗИТСТВА АРМЯНСКОЙ ЦЕРКВИ  
(V—VIII ВВ.)<sup>1</sup>

«Армянская церковь  
имеет монофизитское исповедание веры  
и должна поэтому, без всякого сомнения,  
называться монофизитской».

Э. Тер-Минасянц

Армянская церковь принадлежит к группе древних восточных монофизитских церквей<sup>2</sup>, часто называемых «антихалкидонски-

<sup>1</sup> Данный рус. перевод является первой публикацией статьи Ж. К. Ларше, известного богослова и апологета Православия на Западе (*Larche J.-C. Les fondements historiques de l'antichalcédonisme et du monophysisme de l'Église arménienne (V<sup>e</sup>—VIII<sup>e</sup> siècle)*). Французский оригинал статьи будет опубликован в сборнике статей автора, посвященных догматическим вопросам. — *Примеч. ред.*

<sup>2</sup> Они отличны от двух других древних восточных церквей — церкви несторианской и Церкви Православной. Название «монофизитская» более не употребляется в экуменических работах, где предпочтение отдается наименованиям, стирающим различия (например, «древние восточные церкви»). Однако оно использовалось и до сих пор употребляется почти всеми историками. Большинство армянских историков и богословов сами не только принимали, но и защищали это наименование (см. недавнюю статью: *Terenig Poladian. La position des Églises non chalcédoniennes // MO 126. 1994—1995. P. 64—77, passim*). Противопоставляя себя тем из своих единоверцев, кто отказывается от этого наименования, утверждая, что Армянская церковь с самого начала возникла на национальных основаниях, своеобразных и независимых, Е. Тер-Минасянц, ставя вопрос о том, является ли Армянская церковь монофизитской, отвечает: «Армянская церковь имеет монофизитское исповедание веры и должна поэтому, без всякого сомнения, называться монофизитской» (*Ter-Minassiantz 1904. S. 41*). Однако следует отличать умеренное монофизитство церковей Армянской, Яковитской и Коптской от крайнего монофизитства Евтихия, которое все они предали осуждению и согласно которому человечество Христа поглощено Божеством.

ми» или «нехалкидонскими»<sup>3</sup>. Близкие между собой в вере, эти церкви в течение нескольких десятилетий участвуют в двустороннем диалоге с Православной Церковью с перспективой обрести единство веры и общение, прерванные четырнадцать веков назад.

Немало обширных исследований было посвящено позиции Армянской церкви относительно Халкидонского собора<sup>4</sup>, ее связям с сирийской монофизитской церковью<sup>5</sup> и ее монофизитской христологии<sup>6</sup>.

Целью настоящего обзора является уточнение некоторых вопросов, касающихся исторических оснований антихалкидонизма и монофизитства Армянской церкви в начальный ее период, простирающийся с конца V до начала VIII века. В результате можно будет яснее представить предпосылки ее догматической позиции и истоки соответствующих формулировок, в том числе и тех, которые высказываются в современном диалоге.

Поставленная нами задача весьма непростая. С одной стороны, историку хорошо известно, что в сведениях по древней истории Армянской церкви наличествует немало лакун: даты часто остаются неуточненными, многие из них, вплоть до настоящего времени, варьируют с изрядным разбросом от одного исследования к другому; древних источников, откуда можно почерпнуть сведения, немного, и часто на них не очень можно положиться, поэтому даже в самых современных исследованиях специалисты нередко противоречат друг другу<sup>7</sup>. Помимо того, в ряде исследований по данному вопросу заметно воздействие идеологических и религиозных установок,

<sup>3</sup> Эти последние выражения менее точны, поскольку их можно приложить равным образом и к несторианской церкви.

<sup>4</sup> См., в частности: *Inglisian 1951*. S. 361—417; *Sarkissian 1965*; *Carsoïan 1999*.

<sup>5</sup> См., в частности: *Ter-Minassiantz 1904*.

<sup>6</sup> См., в частности: *Nersoyan T. The Christological Position of the Armenian Church. Jérusalem, 1957*; *Talatinian 1979*; *Friivold 1981*.

<sup>7</sup> Бесчисленные примеры этого можно найти в недавнем исследовании: *Carsoïan 1999*.

в силу чего выводы, к которым они приходят, нередко далеки от объективности. К примеру, не только некоторые древние источники, но и отдельные современные авторы указывают дату отвержения Халкидонского собора со стороны Армянской церкви либо излишне ранней, либо излишне поздней<sup>8</sup>. Иные, сподвигаемые духом независимости и национализма, подвергают византийскую Церковь преувеличенной критике, а в объяснении догматических споров на первый план выдвигают политические факторы, притом сводят к минимуму, — то есть, в конечном счете, отвергают — даже самую возможность внешних влияний на сложение армянской христологии<sup>9</sup>. Другие же, напротив, на волне поверхностного экуменизма, предполагающего поступательное движение к единству путем сглаживания каких-либо различий, просто-напросто, вопреки очевидному, возражают против определения этой христологии как монофизитской<sup>10</sup>.

В нашем исследовании будет уделено наибольшее внимание самым достоверным из армянских источников, в особенности тем, которые содержатся в «Книге посланий». В списке цитированной нами литературы значительную часть занимают работы современных армянских историков, хотя мы опираемся и на труды таких признанных историков, как Н. Гарсоян и Ж.-П. Маэ. Мы старались не пренебречь *a priori* ни одним из древних источников, не отбирая их по конфессиональным или идеологическим причинам<sup>11</sup>, независимо от того, имеем ли дело с византийскими полемическими (например, «Повествование о делах армянских») или с грузинскими (такими, как «Трактат» Арсения Сапарели), или с армянскими апологетиче-

<sup>8</sup> См. по этому поводу: *Sarkissian 1965*. P. 1718 (note 4), 169.

<sup>9</sup> Эти три ошибки содержатся, например, в двух статьях Г. Харутюнян: *Naroutiounian 2001*. P. 44—81; *Naroutiounian 2004*. P. 71—79.

<sup>10</sup> Поразительный пример этого читатель найдет в двух статьях Г. Харутюнян. См. предыдущую ссылку.

<sup>11</sup> Мы отстраняемся в этом от некоторых армянских историков или богословов, таких, например, как Г. Харутюнян, которая в критической статье, направленной против одной из наших предыдущих публикаций, упрекала нас в использовании неармянских источников: *Naroutiounian 2004*. P. 78.

ческими сочинениями (каковыми являются большинство текстов, содержащихся в «Книге посланий»), ибо мы полагаем — в согласии с наиболее серьезными историками, — что наряду со спорными утверждениями или суждениями в них содержится немало вполне достоверных сведений.

### 1. ХАЛКИДОНСКОЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ ВЕРЫ И СВЕДЕНИЯ О НЕМ В АРМЯНСКОЙ ЦЕРКВИ

В многочисленных исследованиях встречается утверждение, что Армянская церковь узнала о содержании Халкидонского собора весьма поздно, к тому же опосредованно и довольно искаженным образом, поскольку во времена заседаний собора она была занята борьбой с персидским маздеизмом<sup>12</sup>. Несколько историков в недавнее время успешно опровергли это общепринятое представление и указали, что, напротив того, Армянская церковь почти наверняка быстро и напрямую узнала о решениях собора<sup>13</sup>. Поскольку многие епископы византийской Армении принимали участие в данном соборе, то и епископы Великой Армении были, без сомнения, своевременно оповещены ими. Согласно исследованиям Н. Гарсоян и Ж.-П. Маэ, епископы двух Армений не только находились на географически близких территориях, но и поддерживали между собой постоянные отношения, а поэтому обладали незатруднительной возможностью сообщать друг другу о всех важных новостях, касавшихся жизни церкви<sup>14</sup>. Н. Гарсоян присовокупила к этому вескому аргументу известие о том, что католикос Гют<sup>15</sup> (461—478)

<sup>12</sup> Это мнение, как нам представляется, имеет своим источником «Послание патриарха Фотия к Захарии, католикосу Армении» (*Lettre du patriarche Photios à Zak'aria, catholicos d'Arménie / Éd. N Akinean, P. Ter-Polosean. l. 44—47*).

<sup>13</sup> См.: *Carsoïan N. Some Preliminary Precisions on the Separation of the Armenian and Imperial Churches: I. The Presence of Armenian Bishops at the Five Oecumenical Council // Essays presented to Joan Hussey. Porphyrogenitus, 1988. P. 267 ff.; Mahé 1993. P. 459—460; Carsoïan 1999. P. 127—129.*

<sup>14</sup> *Carsoïan 1999. P. 128—129; Mahé 1993. P. 459—460; Mahé 1996. P. 933 (note 27).*

<sup>15</sup> Гют на арм. языке означает «обретение, находка» — *Примеч. ред.*

спустя всего лишь несколько лет после собора вступил в переговоры с императором Львом I (457—474)<sup>16</sup>. «В подобных обстоятельствах, — пишет она, — невозможно, чтобы армяне<sup>17</sup> не получили никаких извещений о том, что произошло в Халкидоне <...>. У нас нет сведений о том, были ли правила Халкидона привезены в персидскую Армению, как это было в случае с постановлениями Ефеса в 435 г. Однако все же утверждение о полной обособленности, которое оправдывало бы утверждаемое мнимое неведение армян, совершенно неубедительно. Согласно свидетельствам, которыми мы располагаем, епископы городов Тайк<sup>18</sup> и Вананд, которые находились близ границы империи, а также епископ Басена, чья епархия была удалена от Феодосиополя<sup>19</sup> не более чем на 30 км, все присутствовали на соборе в Арташате в 449—450 г. Кроме того, епископ Мананальский, чья кафедра находилась на территории империи, даже, как представляется несомненным, пересек границу, дабы присоединиться к своим собратьям»<sup>20</sup>. К. Саркиссян еще ранее высказывал сомнения того же рода по поводу мнимого неведения со стороны Армянской церкви о событиях Халкидонского собора: «Было бы весьма трудно для человека, осведомленного об истории, последовавшей после Халкидонского собора, а также об истории распространения несторианства в персидской церкви, представить себе, что Армения могла остаться незатронутой теми бурными спорами, которые столь сильно потрясли Церковь в персидской и византийской империях. Армения находилась ровно посреди двух противоборствующих сил и ни с одной из этих сторон у нее не было непреодолимого “стального щита” или же “великой китайской стены”! История до Халкидона ясным образом показывает, что Армения отнюдь не была невозделанной почвой для всего

<sup>16</sup> Carsoian 1999. P. 128.

<sup>17</sup> Здесь речь идет именно об армянах Великой Армении.

<sup>18</sup> Город Тайк (Северная Армения), войдя в состав Южной Грузии, получил название Тао. В настоящее время он находится на территории Турции. — *Примеч. ред.*

<sup>19</sup> Феодосиополь = Эрзерум или Карин. — *Примеч. ред.*

<sup>20</sup> Carsoian 1999. P. 128—129.

того, что касалось христологических споров. Вот почему есть серьезные основания для предположений о том, что последние стадии этих споров — то есть прения относительно самого Халкидона — довольно естественно и беспрепятственно нашли там отзыв. <...> Если трудные времена, которые переживала Армения, помешали начальствующим лицам, несшим ответственность за Церковь, принять личное участие в прениях, тем не менее, без всякого сомнения, армяне не могли остаться совершенно в стороне от споров. Довод, согласно которому они не могли уделить внимания вероучительным вопросам по причине политических нестроений в стране, не представляется достаточно веским»<sup>21</sup>.

У нас, однако, нет достоверных указаний на то, какую позицию заняла Армянская церковь по отношению к Халкидонскому собору в последующие годы вплоть до принятия «Энотикона». Возможно, это объясняется тем, что никакие внешние побуждения, как показал К. Саркиссян, не вынуждали ее провозглашать свою позицию официально или открыто. «Во всей исторической и богословской литературе V в. нет ни единого упоминания о Халкидонском соборе по имени. <...> Указывает ли столь странное отсутствие даже упоминания на то, что предмет его был совершенно неведом? Иными словами, означает ли это молчание то, что армяне вплоть до первого десятилетия VI в. ничего не знали о Халкидонском соборе? Было бы неразумно так думать». В трактате католикоса Ованеса I Мандакуни (478—490) под названием «Доказательства о причине исповедания Спасителя “в двух природах” или “в одной”» и в трактате епископа Мовсеса Хоренаци (Моисея Хоренского)<sup>22</sup>, относящихся к концу V века, опровергается христологическое учение, которое «несомненно, есть то самое учение, которое было сформулировано на Халкидонском соборе»<sup>23</sup>. К. Саркиссян замечает, что

<sup>21</sup> *Sarkissian 1965*. P. 150—151.

<sup>22</sup> Подлинность этих трактатов подвергалась сомнению, однако она принята следующими авторами: *Tallon 1955*. P. 78—138; *Sarkissian 1965*. P. 16—17, 164, 171—172, 178—195, 232—233; *Frivold 1981*. P. 21—25, 66—78.

<sup>23</sup> *Sarkissian 1965*. P. 164—165.

если принять во внимание непростое положение Армянской церкви в ту эпоху, то «не следует ожидать явной анафемы или открытого отвержения Халкидонского собора, принять который ей даже не было предложено. Таким образом, молчание о нем вполне естественно. Вероучительная позиция Армянской церкви уже в данный период являлась антихалкидонской, однако она не была направлена, собственно говоря, против собора как такового»<sup>24</sup>.

## 2. ПРИНЯТИЕ «ЭНОТИКОНА»

Согласно наиболее осторожным историкам, Армянская церковь приняла «Энотикон» между 482 и 508 годами<sup>25</sup>. По всей видимости, обнародованный в 482 г., он был компромиссным исповеданием веры, долженствовавшим умиротворить конфликт между сторонниками и противниками Халкидона, но в действительности вдохновлялся и поддерживался умеренными монофизитами, к Халкидону настроенными враждебно<sup>26</sup>.

Совершенно невозможно утверждать, как это делали совсем недавно<sup>27</sup>, что принятие «Энотикона» Армянской церковью не связано с ее антихалкидонизмом. Такое утверждение вступает в противоречие с несомненными свидетельствами, поскольку в официальном документе 508 года — втором послании католикоса Бабкена I

<sup>24</sup> *Sarkissian 1965. P. 171.*

<sup>25</sup> Этот промежуток был предложен Н. Гарсоян: *Garsoïan 1999. P. 166*. Первая дата соответствует провозглашению «Энотикона» императором Зеноном, вторая — второму письму Бабкена I (см. далее).

<sup>26</sup> Патриарх Александрийский Петр Монг, убежденный монофизит, присоединился к патриарху Константинопольскому Акакию, чтобы выработать символ, в котором произносилась бы анафема на Нестория и Евтихия, но опосредованно также и на Халкидонский собор. Император Зенон издал это догматическое определение под именем «Энотикона» (482) (*Bihlmeyer C., Tuche H. Histoire de l'Église. T. 1. Mulhouse, 1969. P. 256—257*). Подробное исследование см.: *Grillmeier 1990. P. 350—362*. Специально о вопросе истолкования «Энотикона» на Востоке см.: *Van Roey A. Les débuts de l'Église jacobite dans / Éd A. Grillmeier, H. Bacht. Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart. T. 2. Würzburg, 1951. P. 339—345; Grillmeier 1990. P. 350—403.*

<sup>27</sup> *Haroutiounian 2004. P. 73.*

Отмесеци<sup>28</sup>, где признается авторитет «Энотикона»<sup>29</sup>, содержится открытое осуждение Халкидона: «Мы бежим от лжи Нестория и ему подобных, выраженной в Халкидоне»<sup>30</sup>. По этой причине «большая часть армянских ученых»<sup>31</sup> именно к этой эпохе относит первое официальное осуждение Халкидонского собора<sup>32</sup>.

Впрочем, вполне возможно, что «Энотикон» приняли на соборе, состоявшемся в Вагаршапате (Эчмиадзине) (см. ниже) еще в 491 г., тогда же, когда было произведено открытое осуждение Халкидона. В послании Симеона Бетаршамского<sup>33</sup>, который датируется временем до собора в Двине 505—506 года, дается ссылка на некое более раннее собрание епископов, утвердившее «Энотикон», на котором присутствовали епископы Иверии<sup>34</sup> (именно поэтому оно не может совпадать с первым Двинским собором (см. ниже))<sup>35</sup>. То же подтверждают места из «Историй» Мовсеса Каланкатуаци (Дасхуранци) и епископа Ухтанеса, где приводится датировка, сов-

<sup>28</sup> Lib. epist. / Éd. Y. Izmireanc. Tiflis, 1901. P. 48—51. Франц. пер. в: *Carsoïan 1999*. P. 446—450.

<sup>29</sup> Франц. пер.: *Carsoïan 1999*. P. 448. См. комментарий Н. Гарсоян: *Carsoïan 1999*. P. 153.

<sup>30</sup> Франц. пер.: *Carsoïan 1999*. P. 447. См. также: *Frivold 1981*. P. 80.

<sup>31</sup> Как об этом замечает Н. Гарсоян: *Carsoïan 1999*. P. 137.

<sup>32</sup> Н. Гарсоян показывает достаточно убедительным образом, что отвержение Халкидона не было, собственно говоря, предметом самого собора. Но известно по истории Церкви, что отречение от того, что считается ересью, не всегда совершается на соборах. Позиция католика Бабкена I свидетельствует достаточным образом, что армянская Церковь в ту эпоху уже отвергала Халкидон. Говорить, как это делает Г. Харутюнян (*Haroutiounian 2001*. P. 49), что не было «официального» осуждения, значит всего лишь играть словами. Тем более невозможно представить себе, что речь может идти о личном мнении католика, которое шло бы вразрез с мнениями других епископов.

<sup>33</sup> Франц. пер.: *Carsoïan 1999*. P. 450—456.

В следующем номере «Богословского вестника» (БВ 8) будет опубликована статья Ю. Н. Аржанова «К истории христианства в доисламской Аравии. Послание Симеона Бетаршамского о гонениях на христиан» с краткими сведениями о данном монофизитском авторе и его посланиях. — *Примеч. ред.*

<sup>34</sup> *Carsoïan 1999*. P. 455.

<sup>35</sup> Ср.: *Carsoïan 1999*. P. 162.

падающая с концом V века<sup>36</sup>: «Сто восемьдесят лет спустя после обращения Армении, в эпоху католикоса Бабкена, был созван собор по вопросу о тлетворном соборе Халкидонском. Греция, вся Италия, Армения, Албания и Иверия единодушно предали проклятию бесславный Халкидонский собор и “Томос” Льва по повелению благочестивых царей Зенона и Анастасия».

Нельзя исключить даже того, что «Энотикон» был принят вскоре после 484 г.: время, на которое приходится косвенное отречение от Халкидонского собора со стороны католикоса Ованеса I Мандакуни (478—490) в уже упоминавшемся трактате «Доказательства о причине исповедания Спасителя “в двух природах” или “в одной”»<sup>37</sup>.

Как бы то ни было, Армянская церковь отнюдь не насильственно, а вполне добровольно признала «Энотикон». Она столь сильно была к нему привязана, что спустя четыре века после того, как он был отвергнут в Константинополе в 518 г., она все еще оставалась верной ему<sup>38</sup>, и в лице католикоса Ованеса Драсханакертци (899—929) чтит память одного из главных создателей его, императора Зенона, прославляя его с преемником за отвержение халкидонской «ереси»: «Зенон, благословенный царь ромеев, угодный Богу за жизнь свою и ревность к вере, отрекся от помраченной, туманной, искаженной и злочестивой ереси халкидонитов и дал расцвести в Церкви Божией блистающей, светлой и лучезарной вере апостольской. После него весьма преславный Афанасий <...> утвердил благочестивое предание святых отец и анафематствовал своими эдиктами всех еретиков и Халкидонский собор»<sup>39</sup>.

Итак, отказавшись от неверного утверждения, что Армянская

<sup>36</sup> Ср.: Carsoïan 1999. P. 164—165.

<sup>37</sup> Этот тезис поддерживает К. Тер-Мкртчян: *Եզր-Մկրի՛ւթեան 1914*. P. LIX—LXII.

<sup>38</sup> Н. Гарсоян замечает, что «будучи однажды признана армянами, формула “Энотикона”, которая предполагала, по их мнению, осуждение халкидонской формулы (курсив — *Յ. Կ. Լարիւթե*), никогда не была оставлена» (Carsoïan 1999. P. 156).

<sup>39</sup> Цитируется Н. Гарсоян: Carsoïan 1999. P. 157. Ср.: P. 156, 197.

церковь приняла «Энотикон» вне какой-либо связи со своим антихалкидонизмом, нельзя также утверждать<sup>40</sup>, что это не было связано с ее монофизитством по той будто бы причине, что в то время преобладающие заботы Армянской церкви были далеки от христологических споров, смущавших византийский мир. Догматический смысл «Энотикона», его монофизитские тенденции<sup>41</sup>, наряду с его общей антихалкидонской направленностью, не могли остаться невоспринятыми Армянской церковью. Нет никаких сомнений и в том, что на протяжении длительного периода времени, когда Армянская церковь признавала «Энотикон», она была на стороне монофизитских богословов и высоко ценила их, в особенности, Филоксена Маббугского<sup>42</sup> и его так называемое «восточное»<sup>43</sup> истолкование, бывшее не просто антихалкидонским<sup>44</sup>, но и монофизитским.

### 3. ОСУЖДЕНИЕ ХАЛКИДОНА НА ОФИЦИАЛЬНЫХ СОБОРАХ И В ДОКУМЕНТАХ АРМЯНСКОЙ ЦЕРКВИ

Вплоть до самого конца XIX в. историки полагали, что Халкидонский собор впервые был соборно осужден Армянской церковью в 491 г. на соборе в Вагаршапате. Различные проблемы, появившиеся в связи с более глубоким изучением источников, и публикация в 1901 г. в «Книге посланий»<sup>45</sup> первого послания Бабкена I, представленного

<sup>40</sup> Как это делает Г. Харутюнян: *Naroutiounian 2004*. P. 73.

<sup>41</sup> См., например, у А. Грильмейера, который замечает: «Нельзя не увидеть здесь симпатии к монофизитской александрийской христологии» (*Grillmeier 1990*. P. 360).

<sup>42</sup> Н. Гарсоян не боится говорить о «превосходной репутации в Армении Филоксена» (*Garsoïan 1999*. P. 215. Note 236). Ниже мы возвратимся к вопросу о влиянии Филоксена на армянскую христологию.

<sup>43</sup> Это признает также и Н. Гарсоян: «Принятие армянами *восточного толкования* [курсив наш] «Энотикона» представляется утвердившимся и постоянным» (*Garsoïan 1999*. P. 158). См. также: *Garsoïan 1999*. P. 194.

<sup>44</sup> Ср.: *Meyendorff J. L'aphtartodocétisme en Arménie: un imbroglio doctrinal et politique // REAr 23.1992*. P. 33 (note 13).

<sup>45</sup> «Книга посланий», на которую мы часто ссылаемся в данном исследовании, является сборником догматических посланий армянских католикосов и их коррес-

как «Соборное деяние» данного собора, заставило большую часть историков перенести дату на 505—506 г., а место проведения собора в Двин, так что его стали называть первым Двинским собором (а иногда также «собором Бабкена») <sup>46</sup>. Однако, если проведение первого Двинского собора и в настоящее время остается приурочено именно к этой дате, то, тем не менее, вполне уместно предположение о том, что некий более ранний собор все же состоялся в 491 г., в начале католикосата Бабкена I (490—516), в Вагаршапате, и на нем действительно был осужден Халкидонский собор. А то, что собор был созван именно там, основывается на указании католикоса Ованеса Драсханакертци, которое с полным основанием может считаться достоверным <sup>47</sup>. Далее, согласно общепринятому мнению, иверы и албанцы (алуанцы) присутствовали на этом соборе и приняли участие в осуждении Халкидона <sup>48</sup>. Одним из важнейших документов, свидетельствующих об этом, является третье послание Абраама Албатанеци католикосу Кириону Иверскому. Перечислив точный список участников, Абраам делает следующее заключение: «Эти блаженные епископы, бывшие в вашей стране вместе с епископами албанцев и сюнййцев, находились в Армении во времена армянского католикоса Бабкена I на соборе, где Халкидонский собор и “Томос” Льва были ими единодушно прокляты». Между тем, «Соборное деяние» первого Двинского собора не сохранило никаких следов участия иверцев и албанцев, нет в нем и сообщения об осуждении Халкидона. Итак, весьма вероятно, что те историки, которые на основании вышеприведенных документов приписывают первому Двинскому собору осуждение Халкидона <sup>49</sup>, смешали его с другим собором, который вполне мог быть собором в Вагаршапате.

пондентов, начиная с Сахака (V в.) и до Комитаса (нач. VII в.). Для настоящего периода это самый важный и достоверный армянский источник, несмотря на то что был составлен с апологетической целью.

<sup>46</sup> См.: *Garsoïan 1999*. P. 158—167.

<sup>47</sup> См.: *Garsoïan 1999*. P. 159, 161.

<sup>48</sup> См.: *Garsoïan 1999*. P. 159, 161—165.

<sup>49</sup> Например, А. Ter-Mikaelean, М. Ormanean, К. Sarkissian. См.: *Zekiyani 1982*. P. 158—160.

Несмотря на то, что, если судить по содержанию «Соборного деяния», первый собор в Двине (505—506) уделял преобладающее внимание не Халкидону, а только некоей группе несториан, представлявших тогда опасность для Армянской церкви, тем не менее, следует признать, что уже ко времени созыва данного собора осуждение Халкидона было безусловным. Это становится ясным из второго послания католикоса Бабкена I, которое Н. Гарсоян датирует 507—508 г.<sup>50</sup>, но некоторые другие историки, например, Ж.-П. Маэ, полагают современным собору<sup>51</sup>. В этом официальном документе, исходявшем от верховной власти Армянской церкви, содержатся не только совершенно недвусмысленные, но и порой вовсе лишенные меры нападки на Халкидонский собор, который изобличается как разновидность несторианства<sup>52</sup>: «Мы бежим от лжи Нестория и ему подобных, выраженной в Халкидоне»<sup>53</sup>. Такое сближение исповедания, провозглашенного на Халкидоне, с определенной разновидностью несторианства было привычным для монофизитских богословов и широко распространено в Армении начиная с последних десятилетий V века<sup>54</sup>.

Ввиду сохраняющейся неясности относительно первоначально осуждения Халкидона: было ли оно вынесено на предполагаемом соборе в Вагаршапате, или же на соборе в Двине 505—506 г., большинство западных ученых указывают на созванный в 555 г. католикосом Нерсесом II Багревандаци (548—557) второй собор в Двине, на котором впервые было провозглашено соборно и непосредственно осуждение Халкидона.

<sup>50</sup> Garsoïan 1999. P. 162.

<sup>51</sup> Mahé 1993. P. 460.

<sup>52</sup> См.: Frivold 1981; Mgr. Damaskinos (Papandréou). A Historico-Theological Review of the Anathemata of the Fourth Ecumenical Council by the Armenian Church // GOTR 16. 1971. P. 179—180; Garsoïan N. Quelques précisions préliminaires sur le schisme entre les Églises byzantines et arménienne au sujet de Chalcedoine. III: Les évêchés méridionaux et limitrophes de la Mésopotamie // REAr 23. 1992. P. 68—74; Mahé 1993. P. 460.

<sup>53</sup> Frivold 1981. P. 80; Garsoïan 1999. P. 153.

<sup>54</sup> См.: Sarkissian 1965. P. 172, 210.

Сведения об этом доставляют нам многие источники<sup>55</sup>:

1) «Повествование о делах армянских»<sup>56</sup>: «Когда епископ Мершапух сообщил об этом католикосу Нерсесу Аштаракскому, прочим епископам и дворянам (азатам), они решили созвать великий собор в городе Двине, в двадцатый год правления католикаса Нерсеса, в тринадцатый год правления императора Юстиниана, на двадцать четвертом году царствования Хосрова I Ануширвана, царя персов, в год, когда мученически скончался Иезидбузид<sup>57</sup>, и в начале армянской эры. И они предали анафеме святой Халкидонский собор как несторианский, следуя письму нечестивого Абдишо<sup>58,59</sup>.

2) Трактат иверского католикаса Арсения Сапарели<sup>60</sup>: «Они приказали, чтобы во второй раз собрался великий собор в том же городе Двин во второй год того же Нерсеса и в четырнадцатый год царя Юстиниана, во второй год Хосрова, царя персов, в год, когда мученически скончался Иезидбузид. И вновь осудили они святой собор Халкидонский и наименовали несторианским, следуя слову нечестивого Абдишо»<sup>61</sup>.

3) Послание патриарха Константинопольского Фотия армян-

<sup>55</sup> В ссылках, которые идут далее, мы адаптировали для большей ясности транскрипцию собственных имен.

<sup>56</sup> Этот текст, изданный и снабженный обширными комментариями Ж. Гариттом (*Garitte 1952*), переведенный на французский язык Ж.-П. Маэ (*Mahe 1994—1995*, P. 429—438) и на русский В. А. Арутюновой-Фиданян (*Арутюнова-Фиданян 2004*, С. 151—193), был написан в конце VII в. неизвестным автором, армянином-халкидонитом, для армян. Данная хроника, простирающаяся от Никейского собора вплоть до VII в., рассматривается и используется всеми историками как один из главных источников сведений об истории Армянской церкви.

<sup>57</sup> Иезидбузид «Дар Бога» (перс.), соотв. арм. Аствацатур, греч. Θεώδοτος. — *Примеч. ред.*

<sup>58</sup> «Раб Иисуса» (сир.) — *Примеч. ред.*

<sup>59</sup> *Narratio de rebus Armeniae 68—70* (*Garitte 1952*, P. 35—36. Франц. пер. в: *Mahe 1994—1995*, P. 433—434. Ср. рус. пер.: *Арутюнова-Фиданян 2004*, С. 169—170).

<sup>60</sup> Этот текст IX в. опирается на материал «Повествования».

<sup>61</sup> *Sur la séparation de Géorgiens et des Arméniens. IX* / Éd. *Aleksidze*. Tbilissi, 1980. P. 85—86.

скому католикосу Закарии<sup>62</sup>: «Нерсес католикос, бывший родом из Ашгарака, созвал собор в Двине в начало персидского владычества в Армении и в двадцать четвертом году правления царя персов Хосрова, по вмешательству Абдишо сириянина <...> и других с ним, которые были рукоположены. [Они приняли также] Диоскора и епископа Филоксена из города Маббуг и Тимофея Александрийского, которого именуют Элуром. Они перевели на армянский язык [их] книги, и в их переводах содержалось много хулы на Халкидонский собор. Следуя учению этих людей, они стали учить о единой природе Христа, из Божества и из человечества; ввели в Трисвятое слова “Распныйся”, исповедуя мнение, противное Халкидонскому собору и пяти патриархам; удалились от общения с греками, анафематствовав их»<sup>63</sup>.

4) «Греческий список католикосов» и его грузинская версия<sup>64</sup>: «Во дни [Нерсеса] произошел собор в городе Двине, из-за вмешательства Абдишо сириянина, иаковита. <...> Начиная [с этого собора] они отделились от общения с ромеями и с Иерусалимом и анафематствовали Халкидонский собор, исповедуя единую природу Христа, из Божества и из человечества; <...> с клятвой и анафемой между собой, своей собственной подписью и своими собственными руками они решили не отделяться от такого исповедания во веки»<sup>65</sup>.

5) «Список армянских соборов», приписываемый католикосу Ованесу III Войнеци (717—728): «В начале нашей армянской

<sup>62</sup> Это послание, датируемое 862 г., было заподозрено в неподлинности, в частности Ж. Гариттом. Другие ученые, как, например, П. Ананян и Ж.-П. Маэ (*Mahé 1996*. P. 931), напротив, склоняются к признанию его подлинным. Его сообщения очень близки к «Повествованию».

<sup>63</sup> *Rapadopoulos-Kerameus 1892*. P. 181. Цит. по: *Garitte 1952*. P. 134—135.

<sup>64</sup> Эта хроника покрывает такой же период, как и «Повествование», и относится, по всей вероятности, к тому же времени, но от «Повествования» не зависит. Она была переведена на франц. яз. и издана Ж. Гариттом: *Garitte 1952*. P. 402—415.

<sup>65</sup> Греческий список католикосов. 35—39. Цит. по: *Garitte 1952*. P. 135—136, 409.

эры, тер (т. е. господин) Нерсес собрал шестой собор в Двине, в четвертый год своего католикосата, в двадцать четвертый год царствования Хосрова, царя персов, в четырнадцатый год Юстиниана императора. Тер Нерсес созвал сей собор против собора Халкидонского, так как нечистое зло халкидонского исповедания, дифизитская вера, распространялась непрестанно все более и более»<sup>66</sup>.

6) «Писание наших отцов для собора в Двине во дни Нерсеса Великого всея Великой Армении о Халкидоне», также известное под именем «Колофона»<sup>67</sup>: «Во времена Нерсеса, католикоса армян, <...> было приказано созвать великий собор в Двине. Он произошел в четвертый год правления Нерсеса, в четвертый год царя Хосрова и в четырнадцатый год императора Юстиниана и в год смерти за Христа святого Иезидбузида. И они отвергли Халкидонский собор с многими анафемами»<sup>68</sup>.

7) Текст Степаноса Таронца<sup>69</sup>: «Сей [Нерсес II] в четвертый год своего патриаршества и в десятый год правления Мзиза, собрал собор в городе Двине <...>. В этот святой год святой Иезидбузид скончался во Христе. А армяне в тот год и в то же время отделились от общения с греками»<sup>70</sup>.

8) Хроника Самвела Анеци (Самуила Анийского): «Тогда [при Нерсесе] произошел собор в Двине и [армяне] отделились от греков и от Халкидонского собора; единодушно изрекли они о единой природе Христа»<sup>71</sup>.

9) Послание Степаноса Сюнеци (Сюникского) к католикосу Григорию VII: «Также, собор в Двине, во времена католикосу

<sup>66</sup> Цит. по: *Garitte 1952*. P. 138—139.

<sup>67</sup> Издано П. Ананяном (*Ananëan 1957*. P. 112—113) и переведено на франц. Н. Гарсоян (*Carsoïan 1999*. P. 481—483). Этот текст считается П. Ананяном подлинным сочинением середины VI в., в то время как Н. Гарсоян сомневается в его подлинности.

<sup>68</sup> Франц. пер.: *Carsoïan 1999*. P. 482.

<sup>69</sup> По прозвищу Асолик, т. е. «певец, поэт» (арм.) — *Примеч. ред.*

<sup>70</sup> Цит. по: *Garitte 1952*. P. 139.

<sup>71</sup> Цит. по: *Garitte 1952*. P. 141.

са Нерсеса по поводу халкидонского вероопределения и ереси Нестория»<sup>72</sup>.

10) «Послание епископа Иоанна Иерусалимского к Абасу, католикосу албанцев». Написано около 575 г. по поводу Абдишо, который незадолго до собора в Двине, в котором принимал участие, согласно различным документам, непосредственно содействовал принятию Армянской церковью юлианского монофизитства (см. далее) и осуждению ею Халкидона: «Несправедливо воздавать славу Божию Абдишо сирийцу, вождю гибели армян и армянского собора»; «святой и вселенский собор Халкидонский был анафематствован армянами, которые были введены в заблуждение сирийцем Абдишо и вышли из святой и католической Церкви»<sup>73</sup>.

11) «Послание католикоса Ованеса [преемника Нерсеса II] и прочих епископов к епископу и владыке сюннийцев», хотя и не сообщает точных сведений о дате, однако, как нам представляется, указывает на этот собор: «Мы и иные епископы сей страны, Армении, — между которыми ваш блаженный епископ Петрос [Сюнеци Кертол (Петр Сюникский)] — и священники и община, дворяне и православный народ <...> мы собрались в этой церкви и единодушно изгнали с анафемами бесславных несториан и халкидонитов и других еретиков из нашей святой церкви»<sup>74</sup>.

В своем недавнем исследовании Н. Гарсоян отвергает мнение, согласно которому осуждение Халкидона произошло только на втором соборе в Двине, исходя в своем суждении из следующих

<sup>72</sup> Цит. по: *Garitte 1952*. P. 141—142.

<sup>73</sup> Франц. пер.: *Garsoïan 1999*. P. 490. Последнее замечание говорит об отделении, совершенном посредством соборного деяния. Дело в том, что разрыв с византийской Церковью произошел еще в 518 г., когда последней был отвергнут «Энотикон», в то время как Армянская церковь осталась ему верной. Во время прежних осуждений Халкидона на предполагаемом соборе в Вагаршапате и в эпоху предыдущего собора в Двине Армянская церковь находилась еще в единстве веры с византийской Церковью, ибо обе они подчинялись в то время «Энотикону». Именно так следует понимать выражение «Греческого списка католикосов» и «Послание» Фотия о том, что общение между двумя Церквями поддерживалось начиная с Халкидонского собора до [второго] собора в Двине».

<sup>74</sup> *Lib. epist.* P. 79. Франц. пер. в: *Garsoïan 1999*. P. 485.

посылок: а) полемический характер, неподлинное и сомнительное происхождение некоторых из этих документов и малая достоверность ряда их сообщений<sup>75</sup>; б) разногласия этих документов относительно датировки данного собора<sup>76</sup>; в) то, что «Пакт о единении», являющийся, по ее мнению, Деянием этого собора, умалчивает о Халкидоне, показывает со всей ясностью, что цель собора заключалась в осуждении несториан Хузистана<sup>77</sup>.

По поводу первого аргумента, многие не преминут упрекнуть Н. Гарсоян в том, что она — по достаточно формальным основаниям — напрочь отказывается от документов, нередко остающихся единственными источниками сведений об этом периоде времени. Большинство ученых все же пытаются использовать их с необходимой долей осторожности; ведь некоторые из указаний, содержащихся в них, оказываются вполне достоверными и подтверждаются сведениями, почерпнутыми из других источников. Если в этих документах и есть разногласия в датировках (к чему мы еще обратимся), то можно констатировать удивительное сходство в их содержании, причем это сходство нельзя объяснить одним только предположением о наличии общего источника, поскольку, как сумел показать Ж. Гаритт, некоторые из них принадлежат к независимым традициям<sup>78</sup>.

В качестве ответа на второй аргумент, связанный с датировками, можно отметить, что некоторые ошибки с легкостью могут быть исправлены (как показали Ж. Гаритт, Ж.-П. Маэ и Н. Г. Гарсоян). Остаются все же серьезные расхождения по времени, но, приняв во внимание все сообщения и исключив даты заведомо неприемлемые, мы получим «вилку» в пределах 550—555 годов.

Некоторые источники дают уточнение, что собор в Двине, осудивший Халкидон, произошел в год мученичества Иезидбузида, то есть в 553 г.

<sup>75</sup> Carsoïan 1999. P. 140—145.

<sup>76</sup> Carsoïan 1999. P. 138—139.

<sup>77</sup> См.: Carsoïan 1999. P. 215 ss.

<sup>78</sup> См.: Garitte 1952. P. 130—175.

С другой стороны, «Пакт о единении», находящийся в «Книге посланий», не содержащий прямого осуждения Халкидона, указывает на точную дату открытия собора — Вербное воскресенье, которое пришлось на 21 марта в 555 г.

Эти две точные даты, равно как и решения, приписываемые собору, не совместимы, если только не признать (в отношении второго пункта) вместе с Ж. Гариттом, что определение «несториане» должно быть отнесено к халкидонитам<sup>79</sup>, хотя это предположение отчасти ослабляется тем, что в «Пакте о единении» особо упоминаются несториане Хузистана.

Если же второй пункт подтверждается более достоверным источником, трудно просто взять и отвергнуть первый, как это делает Н. Гарсоян.

Решение проблемы, как нам представляется, уже было дано некоторыми учеными<sup>80</sup>. В действительности, на протяжении этого периода времени могли быть созваны либо два Двинских собора (в пределах 550—555 годов) или же, — что значительно более вероятно, — было два заседания одного собора, одно в 553 г. (Двинский собор II/1), на котором был осужден Халкидон и принята вера монофизитов и их обычай (см. далее), и другое — в 555 г. (Двинский собор II/2), целью которого стало осуждение несториан.

Как бы там ни было, но как и относительно предыдущего собора в Двине в 505/506 г., определенное количество памятников, среди них — официальные документы, сохранившиеся в «Книге посланий» и датируемые 552—553 гг.<sup>81</sup>, ясным и неоспоримым образом свидетельствуют не только об отрицательном отношении

<sup>79</sup> Garitte 1952. P. 137, 161—162.

<sup>80</sup> *Tçr-Mkrtč'ean* 1908. P. 564—589; *Ananean* 1957. P. 115; *Zekiyān* 1982. P. 165; *Mahé* 1993. P. 461; *Mahé* 1994—1995. P. 434—435; *Mahé* 1996. P. 950 (note 95). Впрочем, нет полной уверенности в том, что на этом первом заседании собора обсуждалось рукоположение Абдишо. Поэтому доводы Н. Гарсоян против предположения, предполагающего существование первого заседания, связанного с посвящением Абдишо (*Garsoian* 1999. P. 211—212, 233), теряют свою весомость.

<sup>81</sup> *Garsoian* 1999. P. 457.

Армянской церкви к Халкидонскому собору, но и об осуждении его этого собора. Они содержатся в переписке католикоса Нерсеса:

1) С группой сирийских монахов-монофизитов юлианского толка, гонимых другими сирийскими монофизитами, сторонниками Севира (см. ниже). Они просили армянского католикоса рукоположить во епископа одного из них по имени Абдишо.

2) С самим Абдишо после его рукоположения.

В «Послании сирийцев к армянам»<sup>82</sup> они пишут, что имеют ту же веру, держатся, как и они, веры первых трех соборов и предают анафеме четвертый собор, то есть Халкидонский. В заключении, они просят армян: «Дайте нам знать в точности [то есть уверьте нас], что наша вера идентична вашей вере, [дабы] предоставить это тем, кто желает знать о нашем общении с вами».

В «Ответе Нерсеса, католикоса армян, на послание сирийцев»<sup>83</sup> он, точно передавая содержание послания сирийцев, подтверждает идентичность веры армян с их верою и уточняет: «Мы анафематствуем непрестанно <...> незаконный собор Халкидонский». Последний оказывается включенным в список еретиков и ересей, о которых Нерсес далее говорит: «Так, что касается всех ересей нечистых, презренных, удаленных от истины, то мы отреклись от них, отрекаемся и будем отрекаться всегда».

Два послания Абдишо, написанные им после его посвящения во епископа, к католикосу Нерсесу II [Багревандаци]<sup>84</sup> подтверждают, что католикос анафематствовал Халкидонский собор: «Веяние известности вашего письма распространилось по всему Арванстану<sup>85</sup>, не только среди верующих, но и среди еретиков, когда они узнали, что вы <...> предали анафеме <...> Халкидонский собор».

<sup>82</sup> Lib. epist. P. 52—54. Франц. пер. в: *Carsoïan 1999*. P. 457—460.

<sup>83</sup> Lib. epist. P. 55—58. Франц. пер. в: *Carsoïan 1999*. P. 460—463.

<sup>84</sup> От епископа Абдишо Нерсесу, католикосу Армении. Приветственное послание // Lib. epist. P. 58—61. Франц. пер. в: *Carsoïan 1999*. P. 463—465; От Абдишо, епископа православных сирийцев, господину Нерсесу, католикосу армян <...> по поводу анафематствования несториан // Lib. epist. P. 62—65. Франц. пер. в: *Carsoïan 1999*. P. 465—469.

<sup>85</sup> Ассирия — Примеч. ред.

«Вы знаете, что ваше послание к нам и наши к вам касаются не только подтверждения истинной веры, но также осуждения всех тех, кто заблуждается в ересях», среди них «бесславный Несторий и Халкидонский собор», считающиеся «возмутителями Церкви Божией, ныне и во всех местах».

Около двадцати лет спустя католикос Ованес II Габелян (557—574), преемник Нерсеса II, в послании, которое датируется временем не позднее 572 года, к епископу Вртанесу [Сюникскому]<sup>86</sup> замечает (возможно, намекая на Двинский собор II/1): «Мы собрались в этом храме и единодушно изгнали с анафемами бесславных несториан, и халкидонян, и прочих еретиков из нашей святой церкви». В заключении этого послания он призывает принимать кающихся еретиков, которые проклянут письменно «бесславного Нестория, всех еретиков и Халкидонский собор».

В послании к епископам албанцев<sup>87</sup> тот же католикос пишет: «Скорбная весть пришла к нам о том, что “волки в овечьей шкуре”<sup>88</sup> пришли из вашей страны. <...> Они сеют беспрепятственно плевелы проклятого Нестория и собора Халкидонского среди невинных душ», и заключает: «Мы предаем анафеме всех древних еретиков и новейших: Ария, Павла Самосатского, Манеса и Маркиона, Евномия и Евтихия, Аполлинария и бесславного Нестория, суетный собор Халкидонский и “Томос” Льва, которые простерли свою дерзость до того, что изрекли о двух природах и о двух лицах в едином Христе Боге». Как мы видим, вера Халкидона продолжала грубейшим образом отождествляться с несторианской точкой зрения.

В последнее десятилетие VI в. и в начале VII в. враждебное отношение к Халкидону укрепилось<sup>89</sup>. Халкидонское богословие

<sup>86</sup> Послание, составленное господином Ованесом католикосом армян и другими епископами епископу и господину Сивика // Lib. epist. P. 78—80. Франц. пер. в: *Garsoïan 1999*. P. 484—490.

<sup>87</sup> Послание, составленное господином Ованесом католикосом армян и другими епископами епископам Алуанка // Lib. epist. P. 81—84. Франц. пер. в: *Garsoïan 1999*. P. 486—490.

<sup>88</sup> Мф. 7, 15.

<sup>89</sup> Ср.: *Garsoïan 1999*. P. 242.

продолжает рассматриваться наряду с несторианским и приравниваться к нему.

В своем «Окружном послании» католикос Вртанес Кертол (604—607) обвиняет грузинского католикоса Кириона в том, что тот «принял и превознес» «раскол Нестория и Халкидонского собора, который епископы и князи армян, иверцев и албанцев единодушно отвергли с ужасными анафемами»<sup>90</sup>. В послании к тому же Кириону он пишет: «Нам заповедано нашими отцами и православными учителями (вардапетами) удалиться и анафематствовать не только закваску Нестория, но также Евтихия и Евномия, и Севира [Антиохийского], и Маркиона, и Савеллия и прочих подобных им, а более всего — Халкидонский собор (курсив — Ж. К. Ларше), разрушитель вселенной, о котором не должно помнить; тех, которые после истинного единения Спасителя определили две различные и отделенные друг от друга природы в едином Христе. Теперь мы слышали, что вы считаете православным и досточестным нечестивый Халкидонский собор (курсив — Ж. К. Ларше) и “Томос” Льва, ибо вы не имеете опыта [, необходимого] для исследования нечестия еретиков, которое хуже иудейского отступничества, ибо оно отдаляет от искренней веры в Иисуса Христа, Который есть наш Господь»<sup>91</sup>. В послании к Петру Иверу тот же армянский католикос пишет: «Ныне вам достоит тем более усердно избегать кощунств безбожного собора Халкидонского, ибо он равен иудейству»<sup>92</sup>. В своем ответе на письмо епископа Мовсеса Хоренаци, Вртанес говорит об «отчуждающем и гибельно безбож-

<sup>90</sup> Окружное послание господина Вртанеса Кертола // Lib. epist. P. 138—139. Франц. пер. в: *Garsoïan 1999*. P. 537.

<sup>91</sup> Господину Кириону от Вртанеса // Lib. epist. P. 130—131. Франц. пер. в: *Garsoïan 1999*. P. 531.

<sup>92</sup> Господину Петру, епископу Иверии, от Вртанеса // Lib. epist. P. 136—137. Франц. пер. в: *Garsoïan 1999*. P. 536. В этом обвинении, уже встречавшемся в предыдущей цитате, сближались позиции халкидонитов и иудеев, которые видели во Христе простого человека и отрицали в Нем Бога. Подобные этому общие места монофизитской пропаганды можно найти у Симеона Бетаршамского и у Филоксена Маббугского (см.: *Wiatkowski 1993*. P. 60).

ном Халкидонском соборе», чьих защитников обвиняет в скрытом несторианстве: «Отступники не осмелились открыто кощунствовать на Халкидоне, но украдкой тайне говорят о двух природах без смешения или общения, в ужасном разделении, и разделяют с бесстыдной дерзостью деяние одной и другой, дабы отвергнуть и опровергнуть смешение и общение единства, приличного Богу»<sup>93</sup>.

Осуждение Халкидона было произнесено со всей прямотой и открытостью на первом заседании собора, созванного в Двине в 607 г. для избрания нового католикоса. В правилах собора среди «еретиков», «отвергнутых и удаленных святыми отцами» Армянской церкви, числится и «беззаконный собор Халкидонский и бесславный “Томос” Льва, положившие начало множеству ересей»<sup>94</sup>. На последнем заседании этого собора новый католикос Абраам I (607—611) принял исповедание веры у епископов, согласившихся ради объединения с Армянской церковью анафематствовать «скверный Халкидонский собор»<sup>95</sup>.

Католикос Абраам призывал также и грузинского католикоса Кириона, который принял халкидонскую веру, отвергнуть этот собор: «Анафематствуй и ты проклятый собор Халкидонский», и убеждал его, что «присоединяющиеся к Халкидону вторят словам сатанинского учения»<sup>96</sup>.

Около 608—609 гг. в «Окружном послании» католикос Абраам отлучает грузинского католикоса Кириона за то, что он примкнул к халкидонской вере. В этом «Окружном послании» католикос заяв-

<sup>93</sup> Ответ Вртанеса на третье послание господина Мовсеса // Lib. epist. P. 141—145. Франц. пер. в: *Garsoïan 1999*. P. 540—544.

<sup>94</sup> См.: Правила, принятые в Двине во время совещания епископов, собравшихся для поставления католикоса армян // Lib. epist. P. 146. Франц. пер. в: *Garsoïan 1999*. P. 506.

<sup>95</sup> Исповедание веры перед Абраамом I католикосом армян в согласии с этой страной Армении, данное теми, кто были под властью ромеев во время царствования Маврикия // Lib. epist. P. 151—152. Франц. пер. в: *Garsoïan 1999*. P. 514—515.

<sup>96</sup> Третье послание господина Абраама католикоса армян Кириону католикосу иверийцев // Lib. epist. P. 180—184. Франц. пер. в: *Garsoïan 1999*. P. 565—570.

ляет, что «собравшиеся в Халкидоне отворотились от истины», и называет провозглашенное там исповедание криптонесторианством, а веру «анафематствованных» именует «изблеваниями, унаследованными от преисподней»<sup>97</sup>.

Не ранее 614 г.<sup>98</sup>, на «Соборе персов», католикос Комитас Алцеци (611—628) предписывает албанскому католику Виро, ранее ухидившему в раскол, анафематствовать Халкидонский собор<sup>99</sup>. Подчинив себе всю полноту Армянской церкви после почти двадцатилетнего периода, на протяжении которого византийской империи удаловалось удерживать над большей частью армянской территории власть католикоса-халкидонита, Комитас стал проводить в жизнь жесткую антихалкидонскую политику. Он приблизил к себе для утверждения монофизитского учения богослова крайних взглядов, Ованеса Майрагомеци. По просьбе католикоса Ованес перевел разные сочинения монофизитских авторов<sup>100</sup> и составил антихалкидонский флорилегий, «Печать веры», долгое время приписывавшийся самому Комитасу, который завершается анафемой на Халкидонский собор<sup>101</sup>. Именно во время правления Комитаса

<sup>97</sup> Окружное послание Абраама католикоса армян // Lib. epist. P. 189—195. Франц. пер. в: *Garsoïan 1999*. P. 576—583.

<sup>98</sup> Впрочем, хронология варьирует у разных специалистов от 609 до 619 гг. (*Mahé 1993*. P. 463—464).

<sup>99</sup> *Sap'areli 1980*. P. 82 (Ch. 6).

<sup>100</sup> *Sap'areli 1980*. P. 82—83.

<sup>101</sup> *Tçr-Mkrtč'ean 1914*. P. 367. Полное наименование этого издания приписывает флорилегий Комитасу. Вопреки утверждениям Г. Харутюнян (*Haroutiounian 2004*. P. 74—75), Ованес Майрагомеци был впоследствии осужден и запрещен, но не за составление этого сборника и не за свои юлианские симпатии. Это осуждение и запрещение произошли намного позже и были связаны с тем, что Ованес противостоял католику Нерсесу III [Шинолу (Таеци)], поддержавшему унию с византийской Церковью, установленную его предшественником Езром [I Паражнакерци], и если он был назван открыто еретиком, то лишь с точки зрения той веры, которую совместно исповедывали армяне и византийцы (см. выше). Что же касается собора в Манцикерте, то он осудил не самого Ованеса Майрагомеци, а крайнюю форму юлианства, которую развили некоторые его ученики, в частности, Саркис. Кроме того, традиционная атрибуция «Печати веры» Комитасу исключает гипотезу Г. Харутюнян.

были собраны документы, составляющие ныне «Книгу посланий», которую Ж.-П. Маэ охарактеризовал как «умелое историческое оправдание догматов Армянской церкви»<sup>102</sup>.

После некоторого непродолжительного времени унии с византийской Церковью, начало которой было положено в 633 г., установленной, вероятно, на основе компромисса, обретенного на почве моноэнергизма (см. ниже), Армянская церковь вновь возвратилась к своим антихалкидонским взглядам на соборе епископов и князей, который собрался в Двине в 648 году<sup>103</sup>. Их она регулярно подтверждала в течение последующих веков.

#### 4. ВЕРОУЧИТЕЛЬНЫЕ ПРИЧИНЫ АРМЯНСКОГО АНТИХАЛКИДОНИЗМА

Среди причин отказа от Халкидона со стороны Армянской церкви слишком часто выставлялся политический фактор как главенствующий. Совсем недавно юная армянская исследовательница писала: «Решения соборов были вызваны скорее политическими интересами, нежели желанием утвердить богословскую истину. Византийцы были озабочены единообразием империи, которого можно было бы достичь путем унии; армян же занимало желание добиться политической и церковной автономии и сохранить важнейшие особенности своей традиции. Халкидонский собор стал знаменем политической и богословской унии для одних и ловушкой, скрывавшей в себе насильственное единообразие и порабощение, для других»<sup>104</sup>. Такой взгляд несомненно переоценивает политический фактор. Не соглашаясь со столь однозначным объяснением, К. Саркиссян писал: армяне «никогда не использовали вопросы догматические в целях сугубо политических и националистических. На самом деле, они уже с V в. глядели на Халкидонский собор с вероучительной точки зрения»<sup>105</sup>.

<sup>102</sup> *Mahé 1993*. P. 465.

<sup>103</sup> Ср.: *Garsoian 1999*. P. 473.

<sup>104</sup> *Haroutiounian 2001*. P. 44—81; *Haroutiounian 2004*. P. 71—79.

<sup>105</sup> *Sarkissian K. The Doctrine of the Person of Christ in the Armenian Church //*

Изучение текстов, в которых анафематствовался Халкидонский собор, показывает, что в большинстве случаев он воспринимался как выражение несторианской христологии.

В обширном исследовании Н. Гарсоян «Армянская церковь и великий раскол Востока» особо подчеркивается, что во второй половине V и в течение VI в. Армянская церковь более всего была обеспокоена той опасностью, которую составляла для нее персидская Церковь, после Ефесского собора оставшаяся верной антиохийской христологии, ставшей несторианской<sup>106</sup>.

Именно понимание этой опасности очень рано привело Армянскую церковь к недоверчивому отношению к Халкидонскому собору, который мощная монофизитская пропаганда (особенно из соседних Сирии и Месопотамии) представляла как попытку установления официального статуса несторианской христологии. Это же побудило затем Армянскую церковь принять «Энотикон» (в котором видели отрицание Халкидона и укрепление против введения и распространения христологического учения, приписывавшегося ему). Наконец, это повело к многократному анафематствованию ею Халкидонского собора, отождествлявшегося с несторианским исповеданием, причем это отождествление стало общим местом монофизитского богословия, начиная со времени проведения этого собора.

##### 5. ПРИНЯТИЕ МОНОФИЗИТСКОЙ ХРИСТОЛОГИИ АРМЯНСКОЙ ЦЕРКОВЬЮ

Продолжая богословскую линию свт. Кирилла Александрийского после Ефесского собора, армянская христология шаг за шагом повторила то же догматическое развитие, подобное тому, которое произошло в других церквях, отвергнувших Халкидон. Она все более проникалась монофизитским истолкованием трудов свт. Кирилла,

GOTR 10. 1964—1965. P. 109. См.: *Sarkissian 1965*. P. 21.

<sup>106</sup> См.: *Garsoïan 1999*. P. 402—403. Пространная глава исследования Н. Гарсоян посвящена «персидской угрозе» (P. 135—239).

которое разрабатывали богословы Александрии, а затем и Антиохии; посредниками привнесения его в Армению послужили, прежде всего, бывшие с ней соседями Сирия и Месопотамия. Как отмечает Н. Гарсоян, «из имперской Месопотамии, земли избранной для монофизитской пропаганды того времени, в лице Иакова Саругского<sup>107</sup>, Иоанна из Теллы<sup>108</sup>, Филоксена Маббугского, Иакова Баррадея<sup>109</sup>, — ненависть к Халкидону покорила и армянские земли, непосредственно принесенная сирийцами, например — Абдишо, и впоследствии разжигавшаяся переводами трудов Филоксена и знаменитого «Трактата» патриарха Александрийского Тимофея Элура»<sup>110</sup>.

К этим именам нужно было бы прибавить как источник монофизитского влияния в Армении имя прославленного персидского полемиста монофизита Симеона Бетаршамского (прозванного «Спорщиком»)<sup>111</sup>, горячего защитника богословия Филоксена Маббугского и Севира Антиохийского, которое он проповедовал повсеместно, вплоть до Эфиопии<sup>112</sup>. Он поддерживал общение с армянским католикосом незадолго до первого собора в Двине в

<sup>107</sup> Иаков Саругский (451—521), монофизитский епископ Батана в Месопотамии, был особенно почитаем армянами за борьбу против Варсумы († ок. 495), митрополита Низибийского, выдающегося деятеля и активного прозелита несторианской Церкви Персии. Армянская церковь очень настороженно относилась к распространению в Персии несторианства, происходившему за счет ее собственного ослабления.

<sup>108</sup> Иоанн из Теллы, или из Талайи (†538), который был в течение нескольких месяцев патриархом Александрийским в 482 г., являлся одним из видных богословов монофизитского движения и много сделал для его распространения. Он сыграл активную роль в распространении монофизитства в Персии, где в 536 г. посвятил несколько епископов-севириан (ср.: *Synodikon orientale / Éd. et trad. Chabot. Paris, 1902. P. 314*).

<sup>109</sup> Горячий проповедник монофизитской христологии Севира Антиохийского, Иаков Барадей (давший имя яковитам) развил начиная с 541—542 гг. обширную деятельность в Сирии и Персии, а также, как представляется, и в Армении (ср.: *Wigram W. A. The Separation of the Monophysites. Londres, 1923. P. 132 ff.; Frivold 1981. P. 28, 147*).

<sup>110</sup> *Garsoian 1999. P. 243*.

<sup>111</sup> См.: *Inglisian 1951. P. 361—370; Wiatkowski 1993. P. 60—62*.

<sup>112</sup> См.: *Grillmeier 1996. P. 425 ss*.

505—506 г., и, насколько нам представляется, его аргументация сыграла определяющую роль в осуждении несториан на данном соборе<sup>113</sup>, на котором он присутствовал лично<sup>114</sup>. Заслуживает внимания и то, что первое послание Бабкена I Отмесеци, или «Соборное деяние» этого собора упоминает, что Симеон Бетаршамский был одним из членов делегации, прибывшей с жалобами к армянскому католикосу. Они «держали в руках писание, которым исповедовали истинную веру». Это упоминание означает, что католикос Бабкен признавал, что вера, исповедуемая знаменитым монофизитским богословом, совпадала с его собственной верой — той, которая была принята Армянской церковью в ту эпоху<sup>115</sup>. И наоборот, послание это является свидетельством того, что монофизиты Персии признавали за армянским католикосом авторитет в догматических вопросах, в том, что они полагали «истинной верой».

Обладателем такого же авторитета почитался патриарх Антиохийский Петр по прозвищу Сучильщик или Валяльщик (470—471, 475—477, 484—488)<sup>116</sup>. Вртанес Кертол, местоблюститель престола католикоса (604—607), автор трактата «Причины четвертого собора», ссылается на него как на «боевое орудие защиты и атаки против “дифизитов”»<sup>117</sup>. Согласно «Трактату» Арсения [Сапарели], католикос Комитас [Алцеци] (611—628) некоторые из его сочинений поручил перевести богослову Ованесу Майрагомеци<sup>118</sup>. Петр Сучильщик был автором прибавления к Трисвятому формулы «Распныйся за ны». Эта монофизитская вставка, согласно некоторым источникам, была принята армянской Церковью в эпоху второго Двинского собора (Двин II/1, если следовать изложенному нами ранее предпо-

<sup>113</sup> Ср.: *Inglisian 1951*. P. 460.

<sup>114</sup> Ср.: *Garsoïan 1999*. P. 450 (note 45).

<sup>115</sup> Ср.: Послание армян православным Персии // *Lib. epist.* P. 41—47. Франц. пер. в: *Garsoïan 1999*. P. 438—446.

<sup>116</sup> Петр Сучильщик не раз цитируется как авторитет в «Книге посланий» и в разных сочинениях армянских богословов. См.: *Inglisian 1951*. P. 377.

<sup>117</sup> Ср.: *Lib. epist.* P. 126.

<sup>118</sup> *Sap'areli 1980*. P. 82—83 (Ch. 6).

ложению, то есть около 553 г.)<sup>119</sup>, что подтверждается перепиской Нерсеса II и сирийцев, датированной 552—553 гг.<sup>120</sup> Однако, скорее всего, следует привязать это событие к более ранней дате, поскольку Кирилл Скифопольский в своем «Житии» святого Саввы, сообщает, что около 500—501 г. армяне, прибывшие в Лавру св. Саввы, пытались спеть «Трисвятое» с прибавкой Петра Сучильщика<sup>121</sup>. Согласно К. Тер-Мкртчяну, монофизитское «Трисвятое» употреблялось в Армении начиная с последних десятилетий V в. уже при католикосе Ованесе I Мандакуни (478—490)<sup>122</sup>.

Среди монофизитских богословов, считавшихся авторитетами в области догматики, фигурируют также патриархи Александрийские Диоскор (444—451) и Петр Монг (477, 482—489). Согласно А. Б. Шмидту, первый почитался, наряду со свт. Кириллом Александрийским (толковавшимся в монофизитском смысле) и Тимофеем Элуrom, в числе «главнейших свидетелей православия»<sup>123</sup>. Отрывки его сочинений находятся в «Печати веры», антологии, составленной по просьбе католикоса Комитаса<sup>124</sup>.

Основными «отцами» монофизитской армянской христологии были, однако, по единодушному признанию историков этого периода, Филоксен Маббугский, Тимофей Элур и Юлиан Галикарнасский.

Филоксен, епископ Маббугский (485—519), был одним из важнейших богословов монофизитского направления конца V и начала

<sup>119</sup> См.: *Garitte 1952*. P. 36; *Sap'areli 1980*. Цит. в: *Garitte 1952*. P. 133; *Epist. Photii* цит. в: *Garitte 1952*. P. 135; Греческий список католикосов. Цит. в: *Garitte 1952*. P. 135; *Jean d'Ozdun. Histoire des conciles arméniens*. Цит. в: *Garitte 1952*. P. 138.

<sup>120</sup> См.: *Lib. epist.* Франц. пер. в: *Garsoïan 1999*. P. 458, 461.

<sup>121</sup> *Cyr. Scyth. Vita Sabbae 32* / Éd. *Schwartz*. P. 117—118 Франц. пер. в: *Festugière A. J. Les moines d'Orient. III/2*. Paris, 1962. P. 44—45.

<sup>122</sup> *ТԳր-Մկրտչեան 1914*. P. LIX. Об истории молитвы «Трисвятое» на армянском языке см.: *Hanssens J. M. Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus. III/2*. Rome, 1932. P. 128—140.

<sup>123</sup> *Schmidt 1989*. P. 151.

<sup>124</sup> См.: *Lebon 1929*. P. 29—30.

VI века. Его сочинения получили широкое распространение в нехалкидонских церквях и сыграли важную роль в совершенствовании их христологии. Они были известны и высоко ценились в Армении, где церковная власть позаботилась об их переводе на армянский язык. Исследователи, однако, не пришли к единому мнению относительно даты завершения этого перевода. «Повествование о делах армянских», «Трактат» иверского католикаса Арсения [Сапарели], «Послание» Фотия и анонимный «Колофон» говорят о том, что эти сочинения были принесены в Армению Абдишо до второго Двинского собора, то есть около 553 года<sup>125</sup>. В двух из процитированных выше сочинениях утверждается, что именно труды Филоксена и Тимофея Элура (см. ниже) привели армян к провозглашению на втором соборе в Двине монофизитского исповедания веры. Согласно «Повествованию», «в тот же год они перевели упомянутые сочинения, принесенные Абдишо, Тимофея и Филоксена сирийца против Халкидонского собора и тех, кто исповедует две природы во Христе, Господе нашем. Убежденные этими сочинениями, во время собора, который происходил в городе Двин, они решили провозгласить, что едина природа Бога Слова и плоти и что [Христос] был распят и умер в бессмертной природе»<sup>126</sup>. Согласно «Посланию» Фотия, именно в это время «[они приняли также] Диоскора, епископа Филоксена Маббугского и Тимофея Александрийского. Они перевели их сочинения на армянский язык. <...> И посредством учения этих людей, они стали учить о единой

<sup>125</sup> *Caritte 1952. P. 36.* Писание наших отцов о соборе в Двине во дни Нерсеса Великого всея Великой Армении о Халкидоне (Колофон). Франц. пер. в: *Garsoïan 1999. P. 483; Sap'areli 1980. Ch. 9.* Франц. пер. в: *Caritte 1952. P. 132—133; Epist. Photii (Papadopoulos-Kerameus 1892. P. 181).* Франц. пер. в: *Caritte 1952. P. 134—135; Писание наших отцов о соборе в Двине во дни Нерсеса Великого всея Великой Армении о Халкидоне (Колофон) / Éd. P. Ananean // Vazmaycb 115, 1957. P. 113.* Франц. пер. в: *Garsoïan 1999. P. 482.* См. об этом комментарий Гаритта: *Caritte 1952. P. 165—166.*

<sup>126</sup> *Narratio de rebus Armeniae 71—72 / Éd. Caritte 1952. P. 36.* Ср. рус. пер.: *Арутюнова-Фиданян 2004. С. 171.*

природе Христа, из Божества и человечества»<sup>127</sup>. Отрывки из их трудов также были включены в «Печать веры», антологию, составленную по поручению католикаса Комитаса.

Однако несомненно то, что формулировка монофизитских утверждений, изложенных армянами на втором Двинском соборе или в близлежащую к нему эпоху, была сделана не только под влиянием перевода этих сочинений. Армяне, как мы увидим, уже были увлечены учением Юлиана Галикарнасского к тому времени, когда к ним обратились сирийцы с просьбой рукоположить Абдишо. А еще ранее они, по всей вероятности, восприняли учение Севира Антиохийского, и, как было указано, примкнули к монофизитскому движению, приняв «Энотикон», скорее всего, уже в последнем десятилетии V в. (см. выше). Это движение получало богословскую подпитку от Тимофея Элур и Филоксена Маббугского. Даже если предположить, что сочинения этих богословов переведены были позднее, вероятнее всего, армяне уже в то время были знакомы с их антихалкидонитскими и монофизитскими утверждениями, к которым тогда с большим почтением относились все нехалкидонские Церкви, особенно в Сирии и Месопотамии. П. Коу подчеркивал роль Филоксена Маббугского в сложении христологии армян: «Их христология несомненно окрепла благодаря знакомству с трудами Филоксена»<sup>128</sup>. Этот исследователь отмечает, что следы этого влияния были ощутимы еще в конце XIV века<sup>129</sup>. В той же статье он показывает, что вопреки внешним признакам влияние Филоксена оказалось в Армении значительно более долгосрочным, нежели Юлиана Галикарнасского<sup>130</sup>.

Тимофей Элур, преемник Диоскора в качестве монофизитского патриарха Александрии (457—460 и 475—477), считающийся одним из главнейших богословов монофизитства<sup>131</sup>, занимает осо-

<sup>127</sup> Epist. Photii (Papadopoulos-Kerameus 1892. P. 181). Франц. пер. в: *Garitte 1952*. P. 134—135.

<sup>128</sup> Cowe 1993. P. 117.

<sup>129</sup> Ср.: Cowe 1993. P. 127.

<sup>130</sup> Ср.: Cowe 1993. P. 115—127.

<sup>131</sup> О его богословских воззрениях см., в частности: *Lebon J. La christologie de Timothée Aelure d'après les sources syriaques inédites // RHE 9. 1908.*

бое первенствующее место как «отец» армянской монофизитской христологии<sup>132</sup>.

Основное сочинение Тимофея известно под именем «Опровержение Халкидонского собора», однако его точное название — «О единстве Христа». Оригинальный греческий текст его утерян. Сохранились отдельные фрагменты сирийской версии. Однако значительная часть этого сочинения дошла до нас на армянском языке, она была опубликована одновременно в Эчмиадзине и в Лейпциге К. Тер-Мкртчяном и Е. Тер-Минасянцем в 1908 г.<sup>133</sup> Исследователи расходятся между собой относительно вопроса о датировке армянского перевода трактата. Согласно Н. Акиняну, он относится к 604—607 гг. А по мнению ученых, доверяющих сообщению «Повествования о делах армянских» и «Послания» Фотия, он должен относиться ко времени ок. 553 г. Но с точки зрения Г. Тер-Мкртчяна<sup>134</sup> и К. Саркиссяна<sup>135</sup>, этот перевод был осуществлен еще раньше, в промежутке между 480—484 годами, то есть всего спустя двадцать лет после его появления на свет. Как бы там ни было, вне зависимости от того, было ли переведено «Опровержение» столь рано или нет, армяне уже слышали о нем, и следы его влияния различимы в их христологии. Об этом свидетельствует трактат католикоса Ованеса I Мандакуни (478—490), предшественника Бабкена I, озаглавленный «Доказательства о причине исповедания Спасителя “в двух природах” или “в одной”», датируемый не позже 480 г., а также «Трактат» епископа Мовсеса Хоренаци, относящийся к той же эпохе; и в том и в другом очевидно ощутимо влияние Тимофея Элура<sup>136</sup>.

В любом случае, исследователи единодушно признают важность опровержения Элура как одного из наиболее авторитетных источ-

Р. 677—702; *Lebon 1909*, passim; *Lebon 1951*. Р. 425—580, passim; *Grillmeier 1996*. Р. 31—67.

<sup>132</sup> См.: *Inglisian 1951*. Р. 379, 380, 394—395.

<sup>133</sup> *Тср-Мкртч'ean, Ter-Minassiantz 1908*.

<sup>134</sup> *Тср-Мкртч'ean 1908*. Р. 17—20.

<sup>135</sup> *Sarkissian 1965*. Р. 166—170.

<sup>136</sup> См.: *Tallon 1955*. Р. 20; *Sarkissian 1965*. Р. 165, 167; *Frivold 1981*. Р. 23.

ников для монофизитской христологии во всех нехалкидонских Церквях. Ж. Лебон отмечает, что его «Опровержение» стало «одной из “богословских сумм” монофизитства»<sup>137</sup>. М. К. Крikorян замечает, что оно, «в течение веков, превратилось в классический источник для тех, кто боролся против постановлений Халкидона»<sup>138</sup>, а архиепископ Тиран Нерсоян подчеркивает, что трактат использовался нехалкидонитами в качестве книги-справочника и богословского руководства<sup>139</sup>. Он приобрел огромный авторитет в лоне армянской Церкви<sup>140</sup>. В. Инглизиан пишет даже: «Никакое другое монофизитское сочинение не восхищало армян более, чем труд Тимофея Элура»<sup>141</sup>. А. Б. Шмидт замечает, что трактат Тимофея «был высоко ценим армянами как своего рода догматический компендиум»<sup>142</sup> и снабжал их «подручной аргументацией для убедительного утверждения своей собственной веры»<sup>143</sup>. Он пишет также: «Как первый документ такого жанра в армянской литературе, перевод “Опровержения” оказал длительное влияние на духовную историю армян»<sup>144</sup>. Ему же принадлежит суждение об обширности влияния: «Распространение армянского перевода “Опровержения” было повсеместным»<sup>145</sup>. Сама фигура Тимофея «наряду с Кириллом»<sup>146</sup> и Диоскором была возведена в значение главного свидетеля о пра-

<sup>137</sup> *Lebon J.* Version syriaque et version arménienne de Timothée Aelure // НА 41. 1927. P. 722.

<sup>138</sup> *Krikorian M. K.* The First three Ecumenical Councils and their Significance for the Armenian Church // GOTR 16. 1971. P. 202. См. также: *Inglisian 1951*. P. 379.

<sup>139</sup> *Nersoyan T.* The Lesson of History on the Controversy Concerning the Nature of Christ // GOTR 10. 1964/65. P. 125.

<sup>140</sup> О значении и распространении сочинений Тимофея Элура в Армянской церкви см. подробнее: *ՄԳր-Մկրտչեան, Եր-Մինասյանց 1908*. P. XVIII—XXI; *Akinean N.* Timoteos Kuz hay matenagrut'ean mej // НА 22. 1908. P. 261—265; *Inglisian 1951*. P. 376—380; *Schmidt 1989*. P. 149—165.

<sup>141</sup> *Inglisian 1951*. P. 380.

<sup>142</sup> *Schmidt 1989*. P. 150.

<sup>143</sup> *Schmidt 1989*.

<sup>144</sup> *Schmidt 1989*. P. 151.

<sup>145</sup> *Schmidt 1989*.

<sup>146</sup> Толкуемым в монофизитском смысле.

вославию»<sup>147</sup>. В. Инглизиан отмечает также, что «такое почитание Тимофея Элуря должно было оказать огромное влияние на армянскую литературу. Армянские писатели нередко свободно используют Тимофея, без ссылки на него»<sup>148</sup>.

Богословское сочинение Тимофея Элуря несколько раз получало официальное признание. Во втором послании католикоса Бабкена I (датируемом 508 г.) уже цитируются труды Тимофея Элуря как основополагающие тексты, стоящие в ряду творений величайших отцов Церкви: «Великий Ампелий [так именуется Тимофей, согласно Н. Адонцу, см. примечание. — Ред.], епископ города Херсон, любящий и служащий истинной вере, чьи старания не пропали даром, также написал об этом строго и правдиво. <...> Благочестивый священник Анатолий ясно засвидетельствовал, что Ампелий, патриарх херсонцев, написал истинным образом, в согласии с “Двенадцатью главами” блаженного епископа Кирилла [Александрийского], прибавив к ним “Послание” благочестивого царя ромеев Зенона»<sup>149</sup>. По мнению Н. Акиняна, местоблюститель престола Вртанес Кертол (604—607) не только побудил к переводу этого знаменитого трактата, но и сыграл решающую роль в распространении его в Армении<sup>150</sup>. В одном послании к Вртанесу, епископ Мовсес Цуртавеци писал ему: «Я разыскал полное соб-

<sup>147</sup> Schmidt 1989.

<sup>148</sup> Inglisian 1951. P. 378.

<sup>149</sup> Lib. epist. Франц. пер. в: Carsoïan 1999. P. 448. Тимофей именуется здесь «великим Ампелием, епископом города Херсона». Об этом отождествлении см.: Адонц Н. Амбелий, епископ Херсонский // ХВ 15/2. 1913. P. 175—186. Тезис Адонца возобладал над другими высказанными предположениями. См.: Carsoïan 1999. P.146—148 (note 41). Много деталей говорят в пользу этого отождествления: 1) Тимофей Элур, монофизитский патриарх Александрии (457—460, 475—477), был сослан в Херсон; 2) в этой ссылке его сопровождал брат его, священник Анатолий, упоминаемый вместе с ним как «благочестивый священник Анатолис» в письме католикоса Бабкена I [Отмесеци]; 3) именно во время херсонской ссылки он написал свое главное сочинение, известное под именем «Опровержение Халкидоского собора»; 4) никакой другой епископ Херсонеса, кроме Тимофея, не пользовался авторитетом Отца Церкви, который признает за ним католикос Бабкен.

<sup>150</sup> Akinian N. Yunaban dproc' // НА 46. 1932. P. 278; Schmidt 1989. P. 151.

рание трудов блаженного Тимофея; <...> и переписал их все»<sup>151</sup>; это было сделано, как представляется, по совету Вртанеса<sup>152</sup> и в общем антихалкидонском контексте. Согласно «Трактату» Арсения<sup>153</sup>, после 611 г. католикос Комитас (611—628) распорядился, чтобы богослов Ованес Майрагомеци перевел «книги Тимофея Элура, Петра Сучильщика, Севира Антиохийского» и других монофизитских авторов<sup>154</sup>.

Отрывки из этих переводов были помещены в антологии, иногда приписываемой католикосу Комитасу<sup>155</sup>, именуемой «Печать веры», в ней труды Тимофея Элура<sup>156</sup> и Юлиана Галикарнасского занимают значительное место<sup>157</sup>.

## 6. ЮЛИАНСТВО АРМЯНСКОЙ ЦЕРКВИ И МЕСТО В НЕЙ СЕВИРА АНТИОХИЙСКОГО

Имя и роль Юлиана Галикарнасского неразрывно связаны с фигурой Севира Антиохийского.

Сефир (465—538), патриарх Антиохийский (512—518), был самым значительным монофизитским богословом и по обширности

<sup>151</sup> Lib. epist. Франц. пер. в: *Carsoïan* 1999. P. 539.

<sup>152</sup> Ср.: *Inglisian* 1951. P. 376.

<sup>153</sup> *Sap'areli* 1980. P. 82—83 (Ch. 6).

<sup>154</sup> Вопреки тому, в чем хотела бы убедить нас Г. Харутюнян (*Naroutiounian* 2004. P. 74—75): 1) это публикация не была ни безобидной, ни вне какой-либо связи с принятием со стороны Армянской церкви монофизитского учения, развиваемого в этих текстах. Она была совершена по приказанию самого католикоса с целью упрочить и распространить монофизитство в среде клира и верующих; 2) как мы уже указывали в примечании (101), Ованес Майрагомеци был отлучен католикосом Армянской церкви не за составление этой антологии или за свои юлианские взгляды, а за то, что он спустя несколько лет восстал против унии, заключенной католикосом Езром I Паражнакертци с императором Ираклием на соборе в Карине-Феодосополе (633), которую поддерживал на протяжении некоторого времени и католикос Нерсес III Шинол (Таеци) (см.: *Mahé* 1993. P. 470).

<sup>155</sup> Ср.: *Mahé* 1993. P. 466.

<sup>156</sup> См.: *Lebon* 1929. P. 15.

<sup>157</sup> Эта антология была издана Тер-Мкртчяном в Эчмиадзине в 1914 (Louvain, 1974).

своего творчества, и по тонкой отточенности мысли<sup>158</sup>. Со временем, вместе с Тимофеем Элуrom и Филоксеном Маббугским, он вошел в число трех «отцов» сирийской монофизитской христологии<sup>159</sup>.

Бок о бок с Филоксеном Маббугским<sup>160</sup> он боролся против определений Халкидона и ратовал за монофизитское истолкование «Энотикона». Им написано множество трудов, в которых пространно изложена монофизитская христология. Около 518 г. Севир вступил в спор с другим монофизитским богословом, Юлианом Галикарнаским († после 527 г.), по поводу вопроса о нетленности тела Христова<sup>161</sup>. Этот конфликт был настолько ожесточенным, что в 523 г. в монофизитской Церкви Сирии произошел раскол между сторонниками Севира и Юлиана. Споры между двумя партиями продолжилась и после смерти тех, кто их породил; в дальнейшем юлиане разделились еще на несколько частей.

На армянскую христологию Севир оказывал влияние в течение первых десятилетий VI в.<sup>162</sup> Естественно, что в качестве стран-посредников выступили соседние Сирия и Месопотамия, где севириане преобладали. Дело в том, что в то время существовали не просто связи, но «взаимообщение Церквей армян и сирийцев Месопотамии, порожденное двукультурностью общих территорий». Влияние крайнего монофизитства на Армянскую церковь усиливалось благодаря миссионерам, проповедовавшим на этих

<sup>158</sup> О христологии Севира см., в частности: *Lebon 1909; Lebon 1951*. P. 425—580, passim; *Grillmeier 1993*. P. 37—244.

<sup>159</sup> См.: *Lebon 1951*. P. 425—580, passim; *Grillmeier 1993*. P. 37—244.

<sup>160</sup> Филоксен был, несмотря на некоторые разногласия, близок к Севиру Антиохийскому и председательствовал на соборе, избравшем его в 512 г. патриархом Антиохийским.

<sup>161</sup> Об этом споре см., в частности: *Draguet R. Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ*. Louvain, 1924; *Grillmeier 1993*. P. 116—159.

<sup>162</sup> Утверждение А. И. Сидорова о том, что «в Армении учение Севира Антиохийского никогда не было признано» (*Сидоров А. И. Монофелитская уния по свидетельству «Повествования о делах армянских» // Patma—banasirakan Handes 122. 1988. P. 169*), не сопровождается никакими подтверждениями или опровержением противоположных мнений.

территориях»<sup>163</sup>. Примером такого влияния является роль, которую сыграл богослов Симеон Бетаршамский, ученик и сотрудник Филоксена и Севира, в созыве первого Двинского собора (505—506) [см. выше] и, возможно, в ознакомлении армян с «Энотиконом», истолкованном в том смысле, который придали ему Филоксен и Севир<sup>164</sup>.

Согласно некоторым источникам, армяне рукополагали епископов из сирийцев-севириан еще в середине VI в.<sup>165</sup>

Однако в определенный момент времени в споре, противопоставившем две монофизитские партии — севириан и юлиан — по поводу вопроса о нетленности тела Христова, Армянская церковь присоединилась к учению Юлиана Галикарнасского. По мнению о. Иоанна Мейендорфа, именно между 551 и 555 гг. Армянская церковь «вступила в самые тесные отношения с сирийскими общинами Месопотамии, строго монофизитскими, юлианского и антисевирианского направления»<sup>166</sup>. Это произошло во время правления католикоса Нерсеса II. Он, «презрев прежние связи, соединявшие Армянскую церковь с севирианским большинством монофизитов, счел нужным поддержать юлиан»<sup>167</sup>. Однако симпатии армян к юлианам, безусловно, значительно более раннего происхождения. Переписка между Нерсесом и группой сирийцев-последователей Юлиана, сохранившаяся в «Книге посланий» и датируемая 552—553 гг., свидетельствует, что уже к тому времени армяне придерживались юлианской веры. Находившиеся в переписке взаимно признавали идентичность веры и провозглашали единое исповедание явно юлианской направленности. В первом из этих документов, в «Послании православных сирийцев к армянам»<sup>168</sup>, группа

<sup>163</sup> Garsoïan 1999. P. 206.

<sup>164</sup> См.: Tournebize F. Arménie // DHGE 4. Paris, 1930. Col. 303.

<sup>165</sup> Caritte 1952. P. 36; Греческий список католикосов 40. Цит. в: Caritte 1952. P. 409; Bar-Hebraeus. Chronica ecclesiastica / Éd. Abbelos, Lamy. Louvain, 1872. P. 87. См.: Cowe 1993. P. 116.

<sup>166</sup> Meyendorff J. Unité de l'empire et division des chrétiens. Paris, 1993. P. 303.

<sup>167</sup> Meyendorff 1992. P. 33.

<sup>168</sup> Lib. epist. P. 52—54. Франц. пер. в: Garsoïan 1999. P. 457—460.

сирийских монахов-юлиан, преследуемых севирианами, просят католикоса армян оказать им свое покровительство и посвятить им епископа в лице Абдишо. Они приводят довод: «Ибо наша вера идентична вашей», уточняя затем, что это — вера первых трех соборов. Они излагают ее в исповедании, содержащем основное положение юлианства: «Тело, которое [Бог Слово] воспринял от нас, было нетленным и прославленным благодаря единению с Ним». Затем следует анафема в адрес Халкидонского собора, несторианских богословов и Севира Антиохийского. «Ответ на послание сирийцев от Нерсеса, католикоса армян»<sup>169</sup> начинается так: «Уже на протяжении долгого времени мы слышали о православии вашей общины, однако ныне мы получили от вас письменно неопровержимое доказательство святой веры». В послании принимается исповедание веры юлиан, анафематствуются таким же образом не только несторианские богословы, но наравне с ними и Севир Антиохийский, и Халкидонский собор, и утверждается вновь идентичность веры армян с верой юлиан: «Мы нашли вас истинными в вере»; «участвуя в наших молитвах в единстве веры».

Если в этом последнем послании, которое может считаться официальным документом, армянский католикос явно принимает сторону Юлиана Галикарнасского и открыто анафематствует Севира, то необходимо задаться вопросом о значимости и последствиях этого осуждения.

Насколько нам известно из послания сирийских юлиан, ответа Нерсеса и четырех посланий Абдишо, осуждение Севира состоялось преимущественно по инициативе Абдишо, и это осуждение со стороны католикоса Нерсеса было достаточно умеренным, как отмечает Н. Гарсоян<sup>170</sup>: «Позиция армянского католикоса менее категорична [ , чем позиция Абдишо]. <...> Его внимание не сосредоточено столь всецело на Севире, как у Абдишо. [В исповедании веры] проклятие Севира не занимает центрального места, а находится в разрозненном ряде анафем». Н. Гарсоян заключает из это-

<sup>169</sup> Lib. epist. P. 55—58. Франц. пер. в: *Carsoian* 1999. P. 460—463.

<sup>170</sup> См.: *Carsoian* 1999. P. 213—214.

го, что «позиция Армянской церкви в середине VI века, насколько она выражена в “Ответе” Нерсеса, хоть, несомненно, и носит монофизитский характер, <...> однако не является столь радикально юлианской, как утверждалось до сих пор»<sup>171</sup>. Впрочем, логичнее было бы сделать вывод, что она «не являлась столь радикально *антисевирианской*, как это часто утверждали».

Анафему, произнесенную на Севира в «Ответе на послание сирийцев» католикосом Нерсесом II, нужно рассматривать в историческом контексте. Это был период достаточно напряженных отношений с сирийцами севирианского направления, которые находились в значительном большинстве, а на самых границах с Арменией даже преследовали юлиан и ставили перед собой цель полного их уничтожения. В таком контексте Абдишо (некоторые источники указывают на тон его писем) сильно настроил армян против севириан Сирии.

Однако всего этого было недостаточно для того, чтобы армяне осудили Севира на втором соборе в Двине, который состоялся вскоре<sup>172</sup>. Л. Фривольд, отметив это, подчеркивает, что «в случае, если бы члены собора настроены были против учения Севира, они осудили бы последнего», и высказывает предположение о присутствии на соборе «представителей одновременно и севирианской, и юлианской партий»<sup>173</sup>.

Присутствие и влияние севириан, как представляется, продолжало ощущаться в Армении и в дальнейшем. Л. Фривольд замечает, что «имя Севира упоминается лишь трижды в документах “Книги посланий” [более поздних, чем второй собор в Двине]: стр. 83<sup>174</sup>, 138<sup>175</sup> и 146<sup>176</sup>», причем два последних ссылаются на предыдущие

<sup>171</sup> Garsoïan 1999. P. 214.

<sup>172</sup> Нельзя утверждать, как это делает Г. Харутунян (*Naroutiounian 2004. P. 75*), что послание Нерсеса было посланием, готовящим собор.

<sup>173</sup> Frivold 1981. P. 148.

<sup>174</sup> Послание, составленное господином Ованесом, католикосом армян, и другими епископами епископам Алуанка. Франц. пер. в: *Garsoïan 1999. P. 489*. Ованес II был католикосом с 557 по 574 г.

<sup>175</sup> Господину Кириону от Вртанеса. Франц. пер. в: *Garsoïan 1999. P. 537*. Это послание датируется 606 г.

<sup>176</sup> Правила, принятые в Двине во время совещания епископов, собравшихся

осуждения<sup>177</sup>. Эти три осуждения датируются соответственно временем правления католикоса Ованеса II Габеляна (557—574), 606 и 607 гг. В дальнейшем, констатирует Фривольд, «его имя исчезает из документов и не произносилось более ни одной анафемы ни на него, ни на его учеников. Причиной этого, вероятно, является то, что во второй половине VI или в начале VII в. армяне переменили свой взгляд на Севира и его учение и от осуждения пришли к принятию его»<sup>178</sup>.

Это, как нам представляется, подтверждается тем, что после 611 г. католикос Комитас поручает богослову Ованесу Майрагомеци перевести «книги Севира Антиохийского»<sup>179</sup>, несмотря на то что оба они были убежденными юлианами.

Впрочем, в этом нет ничего удивительного, поскольку монофизитская христология Севира Антиохийского охватывала несравненно более тем, нежели один частный вопрос (проблема о нетленности Тела Христова), к которому она была сведена в определенный момент в связи со спором его с Юлианом Галикарнасским.

Этот спор разгорелся внутри монофизитского движения<sup>180</sup>, и временное осуждение Севира со стороны Армянской церкви ни в коем случае не стало, как иногда легкомысленно пытались представить<sup>181</sup>, осуждением монофизитской христологии, подобно тому, как толковали осуждение Юлиана Галикарнасского сирийской Церковью.

Спор затронул две монофизитские партии по одному частному и весьма ограниченному вопросу христологии. Он ни в коем случае не подвергал сомнению всю монофизитскую христологию в целом — фундаментальные положения христологии Севира и

для поставления католикоса армян после смерти католикоса Мовсеса. Франц. пер. в: *Carsoian* 1999. P. 506. Этот текст датируется 607 г.

<sup>177</sup> Л. Фривольд замечает здесь: «Главным образом, на стр. 83. На страницах 138 и 146 имя Севира упоминается лишь в связи со ссылками на предыдущие деяния» (*Frivold* 1981. P. 163. Note 34).

<sup>178</sup> *Frivold* 1981. P. 148.

<sup>179</sup> *Sap'areli* 1980. P. 82—83 (Ch. 6).

<sup>180</sup> Ср.: *Meyendorff* 1992. P. 27.

<sup>181</sup> См. у Г. Харутунян в указанных выше статьях.

Юлиана, которые следовали умеренной монофизитской христологии Диоскора, Тимофея Элура, Петра Монга, Петра Сучильщика, Иакова Саругского и Филоксена Маббугского.

Хотя, безусловно, Армянская церковь осудила Севира Антиохийского, но это касалось только его взглядов на нетленность Тела Христова<sup>182</sup>, а не всей его христологии в целом. Из «Послания православных сирийцев к армянам»<sup>183</sup>, «Ответа Нерсеса, католикоса армян, на послание сирийцев»<sup>184</sup> и писем Абдишо после посвящения его в епископа<sup>185</sup> видно, что осуждение Севира находится исключительно в контексте вопроса о нетленности Плоти Христовой. В первом письме (второе ссылается на эти слова) сочинения Севира описываются как «тлетворные писания». Игра слов намекает на утверждение Севиром того, что Тело Христово было тленным. Из одного послания Абдишо к Нерсесу совершенно ясно, что осуждение Севира как «еретика» связано исключительно с его высказываниями о тленности Тела Христова<sup>186</sup> в противоположность мнениям Юлиана Галикарнасского<sup>187</sup>: «Но есть и другие еретики, которые следуют порочным учениям Севира и говорят, что “Плоть Спасителя на кресте была тленной и подверженной тлению”. Говорят они также дерзким образом, что “когда Плоть Спасителя страдала, то приняла тление”»<sup>188</sup>. Можно констатировать это и в другом послании «Того же епископа Абдишо об анафеме на несториан и всех

<sup>182</sup> Характерно также, что его противник Абдишо, переписывавшийся с католикосом Нерсесом II, нападает на Севира именно по вопросу о нетленности Тела Христа. См., например, отрывки его посланий, цитируемые у Н. Гарсоян: *Garsoïan* 1999. P. 212—213.

<sup>183</sup> Lib. epist. P. 52—54. Франц. пер. в: *Garsoïan* 1999. P. 457—460.

<sup>184</sup> Lib. epist. P. 55—58. Франц. пер. в: *Garsoïan* 1999. P. 460—463.

<sup>185</sup> Текст переведен в: *Garsoïan* 1999. P. 463—473.

<sup>186</sup> Ср.: *Garsoïan* 1999. P. 207.

<sup>187</sup> И. Мейендорф справедливо замечает, что, «очевидно, не отречение от Халкидона со стороны Севира послужило мотивом для того, чтобы [Нерсесом II] было произнесено [на него] осуждение, а его отрицательное отношение к Юлиану Галикарнасскому (*Meyendorff* 1992. P. 34).

<sup>188</sup> От епископа Абдишо Нерсесу, католикосу Армении. Приветственное послание // Lib. epist. P. 58—61. Франц. пер. в: *Garsoïan* 1999. P. 463—465.

еретиков»<sup>189</sup>: «Мы анафематствуем также и Севира и его тлетворные книги. Он ввел разделение между Божеством и воплощением и сказал, что Плоть Бога, [принятая Им] от Девы, была тленной подобно плоти всего человечества, что до Воскресения она не была ни прославленной, ни совершенной, но лишь после Воскресения она была прославлена и усовершилась».

Если собор в Двине 555 г., который последовал вскоре после этой переписки, не осудил Севира, то это, без сомнения, произошло потому, что не входило в число первоочередных его задач. Возможно и потому, что разногласия касательно одного частного вопроса не оправдывали анафемы, которая должна была бы отвергать в целом учение, которого армяне не принимали.

Характерно, что в списке ересей армянского происхождения, составленном неизвестным автором и, возможно, относящемся к VI в., Сефир анафематствуется за свои представления о нетленности; но при этом подчеркивается, что это осуждение не касается его монофизитской христологии, истинность которой даже утверждается: «Сефир прокликает тех, кто говорит о “двух природах”, и говорит о “единой природе Слова и плоти после несказуемого единения”, и это произносит справедливо. Однако в другом вопросе он искажает истину, говоря, что Слово было подвержено чувствованиям и телесным страданиям; он говорил, что Тело Спасителя было тленно до распятия и Воскресения, однако после Воскресения было прославлено и стало совершенным, и что тогда были удалены от него страдания, чувствования и тление»<sup>190</sup>.

#### 7. ОСУЖДЕНИЕ СЕВИРИАНСКОГО И ЮЛИАНСКОГО УЧЕНИЙ НА СОБОРЕ В МАНЦИКЕРТЕ (726 Г.): ЗНАЧЕНИЕ И ПОСЛЕДСТВИЯ

Иногда утверждается, что и Сефир Антиохийский, и Юлиан Галикарнасский оба были осуждены на соборе в Манцикерт

<sup>189</sup> Lib. epist. P. 66—67. Франц. пер. в: Carsoïan 1999. P. 469—471.

<sup>190</sup> Thomson 1965. P. 366—367.

(726 г.). В действительности на соборе не было произнесено анафемы ни на Севира, ни на Юлиана, они нигде даже не упоминаются по имени. Можно, таким образом, считать, что хотя, как мы видели ранее, Сефир и был анафематствован в некоторых официальных документах Армянской церкви (в связи с учением о нетленности Тела Христова), он не был осужден прямо ни на одном соборе; что же касается Юлиана Галикарнасского, то он также не был соборно осужден в Армянской церкви.

Нельзя также считать, что на соборе в Манцикерте было произнесено осуждение на учение Севира и Юлиана в целом: правила собора<sup>191</sup> ясно показывают, что осуждены были отдельные их высказывания о тленности или нетленности Тела Христова. Кроме того, осуждение касалось не столько выражений, принадлежавших самим Севиру и Юлиану, сколько тех, которые высказывались в крайних формах севирианства и юлианства<sup>192</sup>. Наконец, примечательно и то, что основное внимание было уделено крайним юлианским положениям<sup>193</sup>. Это, без сомнения, отчасти объясняется обстоятельствами, которые заставили сирийцев и армян созвать этот собор: несогласия между двумя Церквами в вопросе о тленности или нетленности Тела Христа с момента Его зачатия вновь резко усилились недавно из-за новой редакции сборника «Печать веры», которая «усугубила его афтартодокетические тенденции», поскольку в него были добавлены новые главы из сочинений юлианиста Ованеса Майрагомеци<sup>194</sup>, вероятного составителя первоначальной версии этой антологии (см. выше), но также автора многих других богословских трудов. Он образовал школу и имел деятельных учеников во время собора<sup>195</sup> — наиболее ревностным

<sup>191</sup> Они находятся в: *Mich. Syr. Chron.* XI/20 (*Chabot* 1901. P. 499).

<sup>192</sup> Юлианство включало в себя различные крайние группировки, как, например, актиститов (которые утверждали, что нетленное тело Христова было нетварным) и фантазиастов.

<sup>193</sup> Об этих воззрениях см.: *Ter-Minassiantz* 1904. P. 79—81.

<sup>194</sup> *Mahé* 1993. P. 481. Афтартодокетизм есть одно из наименований, даваемых юлианским представлениям о нетленности Тела Христа.

<sup>195</sup> См.: *Cowe* 1996. P. 932 (note 26); *Mahé* 1993. P. 676.

из них был некий Саркис, принадлежавший к секте, защищавшей крайнюю форму юлианства. Именно против этих учеников Ованеса Майрагомеци католикос Ованес III Одзнеци направил трактат под названием «Против докетов»<sup>196</sup>, и именно их, в первую очередь, имеют в виду анафемы собора. Их касается больше половины всех анафем, в то время как только две из десяти — 6-я и 9-я — могут быть отнесены к севирианам<sup>197</sup>. Представляется, что осуждение севирианских положений (или тех, которые считались таковыми) было произведено в желании несколько уравновесить положение и что основная цель армян и сирийцев заключалась в том, чтобы противостоять юлианской секте, которая причиняла беспокойства как одним, так и другим<sup>198</sup>.

Тем более нельзя предполагать, что на соборе в Манцикерте было осуждено умеренное монофизитство, черты которого ясно различимы в некоторых формулировках правил собора<sup>199</sup>. Кроме того, собор проклинает и саму халкидонскую христологию; это осуждение, без сомнения, было, по намерению устроителей собора, весьма важным<sup>200</sup>. Оно представлялось важным в целях противодействия той унии с византийской Церковью, которую некоторое время назад осуществил католикос Езр (см. ниже).

Собор в Манцикерте никак не был проявлением отчуждения Армянской церкви от Церкви сирийской; напротив, он скрепил узы этих двух монофизитских Церквей и стал печатью их общей веры. Этот собор, прежде всего, был униональным собором<sup>201</sup>, созванным Армянской и Сиро-яковитской церквами в результате переписки между армянским католикосом Ованесом III Одзнеци и яковитским патриархом (севирианином) Антиохийским Анастасием и по их общему почину.

<sup>196</sup> *Mahé 1993*. P. 484.

<sup>197</sup> См.: *Cowe 1993*. P. 121—123.

<sup>198</sup> *Cowe 1993*. P. 121—123.

<sup>199</sup> В особенности в 4-м правиле. См.: *Mich. Syr. Chron. XI/20 (Chabot 1901)*. P. 499—500).

<sup>200</sup> См.: *Ter-Minassiantz 1904*. P. 72—73.

<sup>201</sup> См.: *Ter-Minassiantz 1904*. P. 72.

В Манцикерте был достигнут компромисс на основании того, что Ж.-П. Маэ называет «срединным учением»<sup>202</sup>, исключившим крайние позиции севириан и, в особенности, юлиан по вопросу о нетленности<sup>203</sup>. Однако этот собор не подверг ни малейшему сомнению все остальные (то есть самые существенные) христологические воззрения Юлиана и Севира, и поэтому нельзя считать, что этот собор осудил христологические доктрины Юлиана и Севира в целом или что он знаменует собой отдаление от монофизитской христологии по существу. Нельзя также и утверждать<sup>204</sup>, что этот собор позволил Армянской церкви высказать некую специфическую и не зависимую ни от кого христологию.

Единство веры между армянами и сирийцами, между прочим, ясно подтверждается «Соборным посланием», которое было составлено в связи с данным собором католикосом Ованесом III: «Согласно правилу, мы должны были испросить [у вас, сирийцев,] изложения вашей веры; вы написали его и передали нам в письменном виде. <...> Изложение веры, которое вы написали, после исследования было найдено точным. <...> Мы приняли и согласились с верой, выраженной в изложении, которое вы дали нам»<sup>205</sup>.

Можно сказать, что армянская христология отказалась в учениях Юлиана Галикарнасского и Севира Антиохийского от того, что между ними было несовместимого, и сохранила то, что было их общей основой и общим знаменателем: то есть умеренное монофизитство, которое она разделяла наряду с другими монофизитскими Церквями. Сложившийся при этом парадокс, когда Сефир мог быть одновременно в Армении и принимаем, и осуждаем, объясняется тем, что Севира чтили за фундаментальные положения его христологии, согласные с другими монофизитскими богословами,

<sup>202</sup> *Mahé 1993*. P. 481.

<sup>203</sup> См.: *Ter-Minassiantz 1904*. P. 77, 78. *Mahé 1996*. P. 934: «Католикос Ованес III Одзнеци на этом соборе принял учение, среднее между учением Севира Антиохийского и Юлиана Галикарнасского».

<sup>204</sup> Как это делает Г. Харутюнян: *Naroutiounian 2001*. P. 52; *Naroutiounian 2004*. P. 76.

<sup>205</sup> *Mich. Syr. Chron. XI/20 (Chabot 1901*. P. 497—498).

принимавшимися армянами, но отвергали за утверждения, развиваемые из этой христологии (главным образом относительно вопроса о тленности Тела Христа), которые нельзя было согласовать с идеями Юлиана Галикарнасского.

Собор в Манцикерте 726 г. явился той завершающей чертой, которая отметила веку окончательного формирования армянской христологии<sup>206</sup> и обретения ею равновесия как внутри себя, так и в связи с сирийской христологией<sup>207</sup>. Это не означает, что после собора в Манцикерте севирианство и юлианство исчезли полностью. Севир остается до наших дней чтимым в Сирийской церкви как один из главных ее учителей и как отец церкви. Что же касается Юлиана, то определенное число армянских богословов продолжали положительно относиться к нему и в дальнейшем<sup>208</sup>. Бар-Гебреус заметил, что «вскоре после [собора в Манцикерте] армяне вновь возвратились к древним учениям Юлиана»<sup>209</sup>, однако ради справедливости следует сказать, что они никогда и не отказывались от них. Этот собор, как мы видели, осудил только крайние формы юлианства. Тогда как в самой Сирии продолжали сохраняться напряженные отношения между строгими севирианами и крайними юлианами, так что в 797 г. понадобилось даже заключить особый пакт о единстве<sup>210</sup>, в этот же период времени сосуществовали, по всей вероятности, «в Армянской церкви две многочисленные группы: одна — склонная к уступкам в сторону севириан-яковитов, а другая — скорее стремившаяся твердо хранить юлианство»<sup>211</sup>. Присутствие юлианства ощутимо и в последующие века, иногда даже и в официальных высказываниях Армянской церкви. Собор в Ширакаване (862 г.) согласился с мнением о том, что к Телу Христову примени-

<sup>206</sup> *Mahé 1993*. P. 466.

<sup>207</sup> Ср.: *Mahé 1993*. P. 531.

<sup>208</sup> См.: *Thomson 1965*. P. 361.

<sup>209</sup> *Bar-Hebraeus*. *Chronica ecclesiastica* / Éd. *Assemani*. *Biblioteca orientalis Clementino-Vaticana* II. De scriptoribus syris monophysitis. Rome, 1721. P. 296.

<sup>210</sup> См.: *Draguet R*. *Le Pacte d'union de 797 entre les Jacobites eet les julianistes du patriarcat d'Antioche* // *Muséon* 54. 1941. P. 91—106.

<sup>211</sup> *Ter-Minassiantz 1904*. P. 81.

мо понятие нетленности<sup>212</sup>; такое же утверждение мы встречаем век спустя в послании католикаса Хачика (972—991) к митрополиту Севастийскому<sup>213</sup>. Е. Тер-Минасянц отмечает, что «вплоть до наших дней многие армяне твердо хранят учение Юлиана»<sup>214</sup>. Однако можно при этом утверждать, что определенная напряженность отношений к юлианству и некоторые разногласия не оказали существенного влияния на единство веры Армянской церкви с церковью Сирийской.

С той давней поры и по сей день Армянская церковь находится относительно сущности христологического учения в полном согласии и общении веры не только с монофизитской Сирийской церковью<sup>215</sup>, но и с монофизитской Коптской церковью<sup>216</sup> и с Эфиопской церковью<sup>217</sup>, — и едина с ними в экуменических дискуссиях между православной и нехалкидонскими церквями, — не отделяя своих христологических воззрений от позиции последних, как это обнаруживают высказывания и решения ее представителей.

<sup>212</sup> См.: Thomson 1965. P. 361.

<sup>213</sup> Thomson 1965. P. 361.

<sup>214</sup> См.: Ter-Minassiantz 1904. P. 71.

<sup>215</sup> Об исторических и богословских основаниях сирийского монофизитства см.: Lebon 1951. P. 425—580.

<sup>216</sup> Об исторических и богословских основаниях коптского монофизитства см.: Grillmeier 1996. P. 31—364. Церковь Александрии была колыбелью монофизитства. Как мы видели, ее монофизитские патриархи и богословы — Диоскор, Тимофей Элур, Петр Монг, Иоанн из Теллы — оказали значительное влияние на армянскую Церковь. Кроме того, Александрийская церковь имела и нескольких патриархов-юлиан, в частности Тимофея III, Гайана, что было причиной сближения с ней Армянской церкви.

<sup>217</sup> Об исторических и богословских основаниях эфиопского монофизитства см.: Grillmeier 1996. P. 425—533. Эфиопия присоединилась к антихалкидонскому течению и к монофизитской христологии в результате влияния миссионеров, пришедших из Сирии и Персии, а именно Симеона из Бет-Аршама, который, как мы видели, сыграл значительную роль в приобщении Армении к антихалкидонскому направлению и монофизитскому богословию (см.: Grillmeier 1996. P. 425 ss.).

8. ПОДТВЕРЖДЕНИЕ МАНЦИКЕРТСКИМ СОБОРОМ  
МОНОФИЗИТСКИХ ЛИТУРГИЧЕСКИХ ОБЫЧАЕВ

На соборе в Манцикерте католикос Ованес Одзнеци подтвердил два литургических обычая, усвоенных от монофизитов, которых придерживается Армянская церковь: отказ от смешивания воды и вина (использование чистого вина) и отказ от смешивания теста с закваской (использование опресноков). Для тех, кто вводил тогда эти два обычая, они проистекали из умеренных юлианских позиций Армянской церкви, отрицавшей тленность Тела Христова; они объясняли их тем, что закваска, добавленная в тесто, производит плесень, а вода, при смешивании с вином, производит уксус: плесень и уксус являлись для них двумя образами тления<sup>218</sup>. Однако, и вне их понимания в связи с вопросом о нетленности Тела Христова, эти два обычая, уже на протяжении долгого времени принятые в Армении<sup>219</sup>, имеют вполне очевидное символическое содержание в связи с монофизитской верой в единую природу Христа и отказом исповедовать Его в двух природах<sup>220</sup>. В своем «Трактате» католикос Иверии Арсений Сапарели видит в этих обрядах отречение от Воплощения, от соединения Бога с нашим человечеством, он подчеркивает, что это обрядовое различие армян (ἐτεροπραξία) проистекает из их неправильного учения (ἐτεροδοξία)<sup>221</sup> и изобличает его.

9. СОБОР В КАРИНЕ-ФЕОДОСИОПОЛЕ

Период, предшествовавший собору в Манцикерте, был отмечен несколькими попытками объединения армянской и византийской

<sup>218</sup> См.: *Cowe 1993*. P. 118; *Id., Cowe 1996*. P. 932 (note 26); *Mahé 1993*. P. 676.

<sup>219</sup> «Повествование о делах армянских», § 102, сообщает, что католикос Мовсес отказался поехать в Константинополь в 592 г. по приглашению императора Маврикия, говоря так: «Я не стану переходить через реку Азат, чтобы вкусить квасного хлеба и испить горячей воды».

<sup>220</sup> Ср.: *Cowe 1993*. P. 118.

<sup>221</sup> См.: *Mahé 1996*. P. 952.

Церквей.

Об унии, заключенной в 572 г. в Константинополе генералом Варданом Мамиконяном, не стоило бы даже упоминать, потому что она была дезавуирована сразу же после его возвращения в Армению.

Следующая попытка была частичной и введенной путем силы. Договор, заключенный в 591 г. при императоре Маврикии между сасанидским Ираном и Византийской империей, отдавал последней почти всю территорию Армении, за исключением районов, находившихся на северо-востоке от рек Раздан и Азат. Католикос Мовсес II Еливардеци отказался от объединения с византийской Церковью и тем самым вынудил ее поставить «антикатоликоса», Ованеса Багаранци, который ввел халкидонскую веру во все церкви Армении. Такое положение продолжалось вплоть до того момента, когда он был арестован и сослан персами в 610—611 годах. Это привело не только к расколу внутри Армянской церкви, но и к отделению от нее Грузинской Церкви (608—609), которая приняла православную веру, провозглашенную на Халкидонском соборе.

После периода реставрации монофизитства во времена правления католикоса Комитаса (611—628) была предпринята новая попытка объединения с византийской Церковью при католикосе Езре (630—641). В Армении изменилось политическое положение и сузились ее границы, что не позволяло более следовать жесткой антихалкидонской политике Комитаса и его сильного покровителя Смбата Багратуни [Хосрова Шума]. В Византийской же империи император Ираклий разворачивал политику объединения со всеми монофизитскими церквями с целью упрочить империю ввиду персидской угрозы. Ираклий пользовался в Армении особым уважением, ибо в 630 г. возвратил в Иерусалим животворящий Крест, отвоеванный им у персов.

Итак, на вполне добровольных началах по приглашению Ираклия был созван собор в 633 г. в Карине-Феодосиополе и начались собеседования между католикосом Езром (в сопровождении свиты из епископов и князей) и императором (в сопровождении делегации

богословов), которые привели к объединению армянской и византийской Церквей. Несколько документов сообщают нам об этом событии. Согласно «Повествованию о делах армянских», «в четвертый год по смерти Хосрова и в двадцать третий год правления Ираклия, сей (император), прибыв в Великую Армению, приказал, чтобы собрался в Феодосиополе великий собор из всех епископов и учителей с католикомом Езром и всеми азатами (дворянами) для исследования и изучения вопроса о двух природах во Христе, Боге нашем, и вопроса о Халкидонском соборе. Исследования продолжались тридцать дней; армяне были убеждены писаниями [святых отцов] и поклялись письменно своей рукой не обращаться вспять», другими словами, дали свое согласие<sup>222</sup>.

Другие документы, сообщающие об этом событии («Трактат» Арсения, «Послание» Фотия, «История Ираклия», написанная Себеосом, «История армянских соборов», приписываемая католикому Ованесу III Одзнецу, «История Армении» Ованеса Католикоса, «Хроника» Галана, «Всемирная история» Стефана Таронского) дают очень близкие к приведенному сведения<sup>223</sup>.

Основываясь на том, что «Повествование о делах армянских» никак не упоминает вопроса о «едином действии» или о «единой воле» Христа, А. Сидоров выдвинул предположение, что Ираклий смог добиться соглашения с армянами на основании строгого халкидонизма, не используя окольных путей и моноэнергистских и монофелитских компромиссов, к которым он вынужден был прибегать в случае с другими монофизитскими церквями; и это будто бы оказалось возможным благодаря определенному своеобразию армянского монофизитства<sup>224</sup>. Однако предположение А. Сидорова ослабляется некоторыми соображениями.

С одной стороны, представляется несомненным, что в течение

<sup>222</sup>Narratio de rebus Armeniae. 121—122 / Éd. Garitte 1952. P. 43. Ср. рус. пер.: Арутюнова-Фиданян 2004. С. 185.

<sup>223</sup>Они процитированы и проанализированы Ж. Гариттом: Garitte 1952. P. 278—300.

<sup>224</sup>Сидоров 1988. P. 167—169.

собора в Карине все избегали прямых упоминаний о Халкидоне<sup>225</sup>. Степанос Орбелян утверждает, что Иракий дал католикусу Езре определение Халкидона, дабы тот мог его изучить<sup>226</sup>. Однако более вероятно, что, — как утверждают некоторые источники («История Иракия» Себеоса, «История Армении» Ованеса Католикоса), — армяне, скорее всего, должны были изложить суждение об исповедании веры, которое им предоставил Иракий. Иракий же не был в то время представителем строгого халкидонизма, а поддерживал моноэнергизм, который святой Софроний Иерусалимский, в том же 633 г., а позднее — святой Максим Исповедник, опровергли как ересь, проистекающую из монофизитской христологии. Как отмечает Н. Гарсоян, критикуя предположение Сидорова, «трудно поверить, что в тот момент, когда споры о моноэнергизме и монофелитстве<sup>227</sup> были в полном разгаре, Иракий удовлетворился бы простым халкидонским определением»<sup>228</sup>. По той же причине Ж.-П. Маэ считает, что едва ли можно усматривать, как это делают процитированные источники, в соглашении Езры и Иракия возвращение армян к Халкидону<sup>229</sup>.

Историки моноэнергизма полагают, что Иракий весьма рано (начиная с 617 г.<sup>230</sup>) разработал при помощи патриарха Сергия уни-

<sup>225</sup> Ср.: *Mahé 1996*. P. 470.

<sup>226</sup> Ср.: *Garitte 1952*. P. 297.

<sup>227</sup> В действительности монофелитство появилось в качестве компромиссного решения, предложенного византийскими богословами, несколько лет спустя (в 638 г.).

<sup>228</sup> *Mahé 1993*. P. 387 (note 110). Нужно, однако, поправить утверждение Маэ, согласно которому Иракий «колебался тогда между моноэнергизмом и монофелитством»: в то время он поддерживал моноэнергизм, монофелитство же появилось позднее.

<sup>229</sup> Ср.: *Mahé 1996*. P. 932 (note 26).

<sup>230</sup> Это дата, когда патриарх Сергий попросил у Георгия Арсаса, члена одной монофизитской секты Александрии, тексты, касающиеся единого действия во Христе, которые он намеревался использовать в рамках споров с монофизитами. Впоследствии он советовался с Феодором, епископом Фарана, находившегося рядом с горой Синай, который написал для него небольшой трактат, где оправдывал моноэнергизм, находя возможность примирить его с учением о двух природах.

ональную стратегию, которая должна была привести к воссоединению со всеми главными монофизитскими церквами, а в их числе и с Армянской церковью<sup>231</sup>. На основании принятой им компромиссной линии он предпринял переговоры с Павлом Одноглазым, главой кипрских монофизитов, в 622—623 гг., с яковитским патриархом Афанасием Гаммалой в Иераполе (Маббуге) около 629—630 гг.; переговоры с ним продолжились в 632 г. Наконец, в 633 г. в Александрии был подписан между Киросом Фасизским, недавно поставленным Ираклием халкидонским архиепископом Александрии, и Коптской церковью Египта «Пакт об объединении» явно моноэнергистского содержания<sup>232</sup>.

Учение о едином действии было развито и уточнено Севиром Антиохийским, однако все монофизитские богословы говорили о единстве действия и о единстве воли, поскольку они логически проистекают из учения о единой природе<sup>233</sup>. Провозглашенное богословами, авторитетными для Армянской церкви, а именно Диоскором, Тимофеем Элуром и Филоксеном Маббугским, — оно входит в учение о вере Армянской церкви<sup>234</sup>.

Компромисс между халкидонским учением о двух природах и монофизитским учением об одном действии, разрабатываемый на протяжении долгих лет по указанию Ираклия и пользовавшийся признанием со стороны Сирийской и Коптской церквей, мог найти понимание и со стороны Армянской церкви, что совершенно не было реальным по отношению к строго халкидонскому учению или неохалкидонизму, разработанному богословами Юстиниана.

Несмотря на то, что Нерсес III Шинол [Таецц]<sup>235</sup>, преемник Езры [I Паражнакертц], склонялся к византийской позиции и к соглашению, достигнутому при Езре, он был вынужден последо-

<sup>231</sup> Ср.: *Mahé 1996*. P. 932 (note 26).

<sup>232</sup> См.: *Murphy F., Sherwood P.* Constantinople II et III. Paris, 1973. P. 139—152.

<sup>233</sup> См.: *Jugie M.* Monophysisme // *DHGE* 10. 1929. Col. 2225—2226.

<sup>234</sup> См.: *Talatinian 1979*. P. 54—57, 60—61.

<sup>235</sup> Местночтимый святой Грузинской Церкви. — *Примеч. ред.*

вать решению собора епископов и князей, состоявшегося в 648 г., и подписать «Догматическое послание», возвращавшее Армянскую церковь к антихалкидонским позициям<sup>236</sup>.

Две других унии в 653 и 689 г. были навязаны армянам силой со стороны византийцев и не имели никакого продолжения.

Собор в Двине в 719 г. отменил все, что оставалось от «халкидонских» обычаев, введенных насильно или терпимых со времени Езра, и восстановил монофизитские литургические обряды, в частности, «антихалкидонскую формулировку Трисвятого»<sup>237</sup>.

В 726 г. собор в Манцикерте окончательно зафиксировал, как мы видели, армянскую христологию в линии умеренного монофизитства, в единстве веры с монофизитской Сирийской церковью.

## ВЫВОДЫ

Эта работа могла бы быть продолжена изучением антихалкидонизма Армянской церкви и изложением ее монофизитской христологии с VIII в. до наших дней; выполнение этой задачи отчасти было предпринято в некоторых исследованиях, на которые мы ссылались выше, в особенности, в работе Б. Талатиняна «Монофизитство в Армянской церкви»<sup>238</sup>. Было бы столь же интересно рассмотреть аргументацию, разработанную против этой монофизитской христологии Армянской церкви в кругу таких православных богословов, как св. Фотий (IX в.), Никита Византийский (IX в.), св. Никита Стифат (XI в.)<sup>239</sup>, Алексей Комнин (XI—XII в.), Евфимий Зигабен (XI—XII в.), Андроник Каматерос (XII в.), Исаак Армянин, Никита Хониат (XII—XIII в.) или Никифор

<sup>236</sup> Ср.: Mahé 1993. P. 473.

<sup>237</sup> Mahé 1993. P. 480.

<sup>238</sup> Talatinian 1979 (на итал.).

<sup>239</sup> В I отделе «Богословского вестника» (БВ 7. 2007) были впервые опубликованы греч. и груз. тексты, а также рус. пер. «Первого обличительного слова против армян», написанного прп. Никитой Стифатом в сер. XI в. (ок. 1050 г.) (совместная публикация иг. Дионисия (Шленова) и М. А. Рапава). См. выше: С. 39—104. В следующих номерах БВ предполагается опубликовать 2, 3 и 4 обличительные слова. — *Примеч. ред.*

Ксанфопул (XIII—XIV в.). Но период времени, которым мы ограничили настоящее исследование, считается всеми исследователями определяющим в сложении армянской христологии, которая, конечно же, не возникла *ex nihilo*, но на основании, по большей части, кирилловской христологии, переработанной в антихалкидонском смысле «отцами» умеренного монофизитства.

Важно то, чтобы в рамках диалога, продолжающегося много лет между монофизитскими церквями (среди которых — и Армянская церковь) и Православной Церковью, не оживлялись бурные споры прошлого, которые были отмечены с обеих сторон эксцессами, немало повредившими диалогу. В первую очередь, необходимо признать несправедливыми и неточными обвинения в строгом монофизитстве или евтихианстве, долгое время выдвигавшиеся византийскими полемистами против Армянской церкви (как и против церквей Яковитской, Коптской и Эфиопской), и обвинения в несторианстве, произносимые последними против халкидонской веры Православной Церкви.

Тем не менее необходимо, чтобы каждая церковь, находящаяся в диалоге, имела и в отношении себя, и в отношении других церквей четкое осознание исторических и догматических предпосылок исповедуемой ею веры. Это позволит со всей ясностью определить, какую веру, сравнительно с прежними ее выражениями, она исповедует на сегодняшний день, в частности, в диалоге и в проектах или формулировках объединения. Лишь так можно избежать недомолвок и двусмысленностей, наносящих ущерб диалогу и препятствующих подлинным сдвигам по направлению к взыскуемому единству веры.

#### ЦИТИРОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

- Ananean 1957* — *Ananean P.* Patmakan yiřatakaran mē Duini B [II] žolovk'ı masin // *Vazmavçp* 115. № 5—6. 1957. P. 111—121; 116. 1958. P. 64—71, 117—131.
- Cowe 1993* — *Cowe S. P.* Philoxenus of Mabbug and the Synod of

- Manazkert // *Aram. Festschrift for Dr. Sebastian P. Brock. Leuven, 1993.* P. 115—129.
- Cowe 1996* — *Cowe S. P.* Generic and Methodological Developments in Theology in Caucasia from the Fourth to Eleventh Centuries within an East Christian Context // *Il Caucaso: Cierniera fra culture dal Mediterraneo alla Persia (secoli IV.—XI.). T. 2. Spoleto, 20—26 aprile 1995.* P. 647—685 (Settimane di studi sull'alto medioevo XLIII).
- Frivold 1981* — *Frivold L.* The Incarnation. A Study of the Doctrine of the Incarnation in the Armenian Church in the 5<sup>th</sup> and the 6<sup>th</sup> Century according to the Book of Letters. Oslo, 1981.
- Inglisian 1951* — *Inglisian V.* Chalkedon und die armenische Kirche // *Grillmeier A., Bacht. H.* Das Konzil von Chalkedon 2. Würzburg, 1954. S. 361—417.
- Garitte 1952* — *Garitte G.* La Narratio de rebus Armeniae. Édition critique et commentaire. Louvain, 1952.
- Garsoïan 1999* — *Garsoïan N.* L'Église arménienne et le grand schisme d'Orient. Leuven, 1999.
- Grillmeier 1990* — *Grillmeier A.* Le Christ dans la tradition chrétienne. Le concile de Chalcedoine (451): réception et opposition. T. II/1. Paris, 1990.
- Grillmeier 1993* — *Grillmeier A.* Le Christ dans la tradition chrétienne. T. II/2. L'Église de Constantinople au VI<sup>e</sup> siècle. Paris, 1993.
- Grillmeier 1996* — *Grillmeier A.* Le Christ dans la tradition chrétienne. T. II/4. L'Église d'Alexandrie, la Nubie et l'Éthiopie après 451. Paris, 1996.
- Haroutiounian 2001* — *Haroutiounian G.* Le dialogue entre l'Église orthodoxe et le Églises orientales anciennes: l'Église apostolique arménienne // *MO 137.* Paris, II-2001. P. 44—81 (Réponse à un précédent article de Jean-Claude Larchet).
- Haroutiounian 2004* — *Haroutiounian G.* À propos du statut de l'Église arménienne dans le cadre du dialogue entre l'Église orthodoxe et les Églises non chalcédoniennes // *MO 140.* 2004. P. 71—79.
- Lebon 1909* — *Lebon J.* Le Monophysisme sévérien. Louvain, 1909.
- Lebon 1929* — *Lebon J.* Les citations patristiques grecques du Sceau de la foi // *RHE 25/1.* 1929. P. 5—32.

- Lebon 1951* — *Lebon J.* La christologie du monophysisme syrien // *Grillmeier A., Bacht H.* Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart. Vol. 1. Würzburg, 1951. P. 425—580.
- Mahé 1993* — *Mahé J.-P.* L'Église arménienne de 611 à 1066 // L'histoire du christianisme des origines à nos jours. T. IV. Paris, 1993. P. 457—548.
- Mahé 1994—1995* — *Mahé J.-P.* La Narratio de rebus Armeniae // REAr 25. 1994—1995. P. 429—438.
- Mahé 1996* — *Mahé J.-P.* La rupture arméno-géorgienne au début du VII<sup>e</sup> siècle et les réécritures historiographiques des IX<sup>e</sup>—XI<sup>e</sup> siècles // Il Caucaso: cierniera fra culture dal Mediterraneo alla Persia (secoli IV—XI). T. 2. Spolète, 1996.
- Meyendorff 1992* — *Meyendorff J.* L'aphtartodocétisme en Arménie: un imbroglio doctrinal et politique // REAr 23.1992.
- Chabot 1901* — *Michel le Syrien* Chronique XI/20 / Éd. *Chabot*. T. 2. Paris, 1901.
- Sap'areli 1980* — *Sap'areli A.* Sur la séparation de Géorgiens et des Arméniens / Éd. *Aleksidze*. Tbilissi, 1980.
- Papadopoulos-Kerameus 1892* — Φωτίου τοῦ ἀγιοτάτου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως τὸ περὶ τοῦ τάφου τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ὑπομνημάτιον (γραφὲν μετὰξὺ τῶν ἐτῶν 867 καὶ 878) καὶ ἄλλα τινὰ πονημάτια τοῦ αὐτοῦ ἑλληνιστί τε καὶ ἀρμενιστί γεγραμμένα. Ἐκδίδονται δὲ μετὰ προλόγου ὑπὸ Ἀ. Παπαδοπούλου Κεραμέως καὶ μετὰ ῥωσσικῆς μεταφράσεως τῶν Γ. Σ. Δεστούνη καὶ Ν. Μάρρου // ΠΠС 31. СПб., 1892. С. 179—195 (греч. текст), 227—245 (рус. пер. Н. Марра).
- Sarkissian 1965* — *Sarkissian K.* The Council of Chalcedon and the Armenian Church. Londres, 1965.
- Schmidt 1989* — *Schmidt A. B.* Die Refutatio des Timotheus Aelurus gegen das Konzil von Chalcedon. Ihre Bedeutung für die Bekenntnisentwicklung der armenischen Kirche Persiens im 6. Jh // OrC 73. 1989. S. 149—165.
- Talatinian 1979* — *Talatinian B.* Il monofisismo nella chiesa armena. Storia e dottrina. Jérusalem, 1979.
- Tallon 1955* — *Tallon M.* Livre des lettres. Beyrouth, 1955.
- Ter-Minassiantz 1904* — *Ter-Minassiantz E.* Die armenische Kirche in ihren



АРХИМАНДРИТ МАКАРИЙ

МИТРОПОЛИТ МАКАРИЙ И  
ПРЕПОДОБНЫЙ МАКСИМ ГРЕК

Митрополит Макарий (†1563; пам. 30 дек.), канонизованный на созванном в 1988 г. в связи с празднованием тысячелетия Крещения Руси Юбилейном соборе — собиратель благодатного наследия Древней Руси. Особый подъем духовной и культурной жизни страны был вызван Макарьевскими соборами 1547 и 1549 гг., прославившими множество русских святых, которым затем писались службы, жития, похвальные слова и иконы. Данные соборы — лишь одна из сторон многогранной деятельности святителя, что характеризует его как особенного почитателя отечественных подвижников.

В Священном Писании говорится: *Мне же зело честни быша друзи Твои, Боже, зело утвердишася владычества их. Изочту их, и паче песка умножатся*<sup>1</sup>. Действительно, эти слова Псалмопевца вполне применимы к святителю Макарию. Благодаря его усилиям укрепились нравственные идеалы русского народа. Апостол Павел учит: *Поминайте наставники ваша... иже взирающе на окончание жительства, подражайте вере их*<sup>2</sup>. Митрополит Макарий чтит своих наставников и своих предшественников, что выразилось в канонизации преподобных Пафнутия Боровского и Ферапонта Можайского, новгородских святителей и московских первоиерархов. Он активно продолжал их труды и руководствовался их примером в своей деятельности.

Один современник так описывает духовные подвиги святителя Макария: «...от zelнаго воздержания и поста, елико ему едва хо-

<sup>1</sup> Пс. 138, 17—18.

<sup>2</sup> Евр. 13, 7.

дिति, кроток же и смирен и милостив по всему, гордости же отнюдь ненавидяще, но и иным отсекаше и запрещаше злобою, отроча обреташеся умом, всегда совершен бываше»<sup>3</sup>. Таким образом, митрополит Макарий, прославляя на соборах святых соотечественников, и сам отличался высокою, духовной жизнью. Более того, он постоянно общался со святыми подвижниками того времени, которые позднее были прославлены Русскою Церковью<sup>4</sup>.

Одновременно с митрополитом Макарием на Юбилейном соборе был канонизован его современник — преподобный Максим Грек (†1556; пам. 21 янв.). Вопросу их взаимоотношений была посвящена статья советского историка И. Смирнова, который справедливо заметил: «Современники и крупные деятели, Максим Грек и Макарий, неизбежно должны были быть связаны друг с другом»<sup>5</sup>. Он рассмотрел послания святогорского инока митрополиту Макарию, указав и обосновав их датировку, и в завершение дал святителю негативную оценку, полагая, что в его власти было освободить из заключения ученого монаха, но он этого не сделал<sup>6</sup>. Однако профессор Ленинградской духовной академии А. И. Иванов дает положительную оценку Первосвятителю, поскольку в данном вопросе ему пришлось бы поступать вопреки решениям предшествующих соборов<sup>7</sup>. Со своей стороны мы отметили начало почитания преподобного Максима Грека митрополитом Макарием, которое затем переросло в общецерковное<sup>8</sup>.

Преподобный Максим Грек прибыл на Русь с Афона в 1518 г.

<sup>3</sup> Цит. по: *Архим. Макарий. Повесть о московском пожаре 1547 года // Макариевские чтения: Преподобный Серафим Саровский и русское старчество XIX в. Материалы XIII Российской научной конференции, посвященной памяти святителя Макария. Вып. 13. Можайск, 2006. С. 32.*

<sup>4</sup> См.: *Архим. Макарий 1996. С. 158—171.*

<sup>5</sup> *Смирнов 1963. С. 173.*

<sup>6</sup> Там же. С. 173—180.

<sup>7</sup> См.: *Иванов А. Несколько замечаний по поводу издания нового списка Судного дела Максима Грека // ТОДРА. Т. 30. Историческое повествование Древней Руси. Л., 1976. С. 298. Ср.: Первушин Н. В. Преподобный Максим Святогорец // ВРХД 131. 1980. С. 51.*

<sup>8</sup> *Архим. Макарий 1996. С. 167.*

и прожил здесь 38 лет до самой своей кончины. В его житии говорится что, как прибывшего афонца прп. Максима по повелению Василия III расположили в Чудовом монастыре: «И виде Великий князь такова мужа честна и премудра зело и восприя его со всякою хриstopодобною кротостию и призва святейшаго митрополита Макария и отдаде его Максима на соблюдение ему и повеле ему жити во обители Благовещения Пресвятыя Богородицы, идеже воспоминание чюда святаго архангела Михаила, идеже и чюдотворца Алексия многоцелебныя мощи лежат»<sup>9</sup>. Автор жития повествует затем о знакомстве ученого инока с царской «либереей»: «По мале же времени Великий государь приснопамятный Василей Иванович сего священноиерея во архимандритех Максима призвав и вводит его со своим Московским митрополитом Макарием во свою царскую книгохранителницу и показа ему безчисленное множество греческих книг»<sup>10</sup>. Данное житие является поздним агиографическим памятником и имя митрополита указано в нем ошибочно, но это весьма симптоматично и обусловлено его большою и плодотворной книжною деятельностью.

В житии ученого святогорца, составленном к канонизации, говорится: «Келия ученого-инока привлекала любознательных русских вельмож. Сюда для беседы с ним приходят влиятельные при дворе люди: инок Вассиан (князь Патрикеев), князья Петр Шуйский и Андрей Холмский, бояре Иван Токмаков, Василий Тучков, Иван Сабуров, Федор Карпов. Хорошо выучившийся русскому языку Максим Грек из этих бесед приобретает основательное знание русской истории и жизни церковной, государственной, общественной»<sup>11</sup>. Из числа названных лиц к числу макарьевских книжников относится В. Тучков<sup>12</sup>. В качестве

<sup>9</sup> Белокуров 1899. С. LI.

<sup>10</sup> Там же. С. LI.

<sup>11</sup> Цыпин В., *прот.* Жизнь и учение преподобного Максима Грека // ЖМП. № 5. 1989. С. 67.

<sup>12</sup> Шмидт С. О. Новое о Тучковых (Тучковы, Максим Грек, Курбский) // Шмидт С. О. Россия Ивана Грозного. М., 1999. С. 353—364. *Архим. Макарий* 2005. С. 193—202.

помощника-переводчика при Максиме Греке был Дмитрий Герасимов, ранее — сотрудник из окружения архиепископа Геннадия Новгородского, который в конце своей жизни по благословению святителя Макария перевел Толковую Псалтырь епископа Брунона Вюрцбургского<sup>13</sup>.

Прежде всего преподобный Максим Грек принялся в Москве за перевод Толковой Псалтыри и по завершении перевода написал послание Великому князю об этом<sup>14</sup>. «Великий же государь не просто прият, но посла книгу сию Псалтырь отцу своему преосвященному митрополиту Макарию, повеле со всем преосвященным Собором о книзе сей смотрети накрепко. И не по мнозе времени преосвященный митрополит приходит в царевы полаты со всем своим всеосвященным Собором, и единому от клирик носящу оную новую преложенную Псалтырь; и сию соборне похваляют, источник благочестия нарицают»<sup>15</sup>. Несомненно, в данном случае речь идет о митрополите Варлааме<sup>16</sup>.

В последующее время преподобный Максим Грек был дважды, в 1525 и 1531 г., соборно осужден при митрополите Данииле (1522—1539; †1547). В таком повороте событий в жизни свято-

<sup>13</sup> *Архим. Макарий*. Толмач Дмитрий Герасимов // Троицкие чтения: 2003—2004 гт. Материалы VII—VIII Троицких чтений. Вяземы, 2004. С. 270—288; *Архим. Макарий* 2005. С. 175—192. Интересную мысль высказывает И. И. Калиганов, он пишет: «Под руководством Макария в Новгороде оформился литературный центр, вписавший яркую страницу в историю культуры русского общества 30-х — начала 40-х годов XVI в. Среди трудившихся здесь (или сотрудничавших с этим центром) книжников были такие замечательные деятели, как Максим Грек — писатель и переводчик, прибывший на Русь с Афона в 1518 г. и оставивший после себя множество литературных произведений» (*Калиганов И. И.* Георгий Новый у восточных славян. М., 2000. С. 43).

<sup>14</sup> *Журова Л. И.* Послание Максима Грека Василию III о завершении перевода Толковой Псалтыри // Проблемы истории, русской книжности, культуры и общественного сознания. Сб. научных трудов. Новосибирск, 2000. С. 164—175.

<sup>15</sup> *Белокуров* 1899. С. LIII.

<sup>16</sup> Однако некоторые исследователи также называют имя святителя Макария, рассматривавшего соборно переведенную святогорцем Псалтырь (*Иванов* 1969. С. 22. См. также: *Голубинский Е.* История Русской Церкви. Т. 2. Ч. 2. М., 1911. С. 244).

горца имел место отчасти элемент политики<sup>17</sup>. Первоначально после своего осуждения он находился в Иосифо-Волоколамском монастыре (1525—1531)<sup>18</sup>, а затем в Твери, где пользовался покровительством епископа Акакия (1522—1567)<sup>19</sup>. За время пребывания преподобного Максима Грека в Твери в Москве произошла смена предстоятелей Русской Церкви: после митрополита Даниила в 1539 г. был поставлен митрополит Иоасаф (1539—1542; †1555; пам. 27 июля), а через три года — святытель Макарий.

Спустя десять лет с тех пор, как инок-святогорец находился в Твери, в 1541 г. Московская Русь пережила нашествие крымского хана. В благодарственном слове об избавлении от крымских татар преподобный Максим Грек говорит о необходимости послушания подданных царю «и ко утвержающему отсюда и святыщему нас преподобными молитвами всеосвященному митрополиту всеа Русии господину Макарию и к прочим боголюбивым епископом»<sup>20</sup>. Упоминание в Слове святытеля Макария, который был поставлен в 1542 г., свидетельствует о том, что названное Слово было написано спустя год после нашествия крымского хана. О необходимости послушания иерархии говорит преподобный Максим Грек и в послании царю Иоанну Грозному «не позднее 1551 года»<sup>21</sup>. Имея в виду печальную участь Византии, он призывал царя не повторять ошибки византийских царей, заботиться о духовенстве, боярах и ратниках: «...сущаго у тебе преосвященнаго митрополита и боголюбивыя

<sup>17</sup> См.: *Дунав Б. И.* Прп. Максим Грек и греческая идея на Руси в XVI веке. М., 1916. С. 29; *Ржигзга 1934*. С. 90.

<sup>18</sup> Об этом периоде святогорца см.: *Фонкич Б. Л.* Максим Грек — узник Иосифо-Волоколамского монастыря // *Русское подвижничество*. М., 1996. С. 156—158.

<sup>19</sup> *Архим. Макарий*. Епископ Тверской и Кашинский Акакий — подвижник XVI века // *Герменевтика древнерусской литературы*. Сб. 7. Ч. 2. М., 1994. С. 336—362.

<sup>20</sup> *Прп. Максим Грек*. Слово 21 (Творения. Т. 2. Нравоучительные сочинения. Казань, 1860. С. 286—287). Историографическая особенность: Слово благодарственное о победе 1541 года приписывалось Митрополиту Макарию (*Иванов 1969*. С. 156).

<sup>21</sup> *Ржигзга 1934*. С. 72.

епископы всякия чести сподобляй и бреги, аки ходатая суца Богу и человеком, и о твоём богохранимом царствии безпрестани молящася»<sup>22</sup>. В этих словах мы видим особое уважение преподобного Максима к иерархии, к чему он призывает также Московского государя, внушая ему важность молитвы как духовной основы государственности.

Сохранились два послания ученого монаха святителю Макарию, которые свидетельствуют об их отношениях<sup>23</sup>. Афонский инок знал о просветительских трудах Предстоятеля Церкви на благо Православия и высоко их ценил. Ссылаясь на епископа Акакия, он пишет в послании: «...показа сей наш последний род твое Преподобство, богоугодне и апостололепно правяща кормила святейшия Митрополия Москве и всеа Руси, якоже слышу и от иных многих достоверных мужей, наипаче же от самого боголюбиваго епископа Тферскаго господина и владыки и промысленника моего Акакия, велегласнаго проповедника добродетелех твоего Преподобиа, о нем же и вельми веселюся духовне, слыша тя многими предобрými и апостололепными гобзующа исправлении»<sup>24</sup>.

В послании преподобный Максим Грек отмечает, что митрополит Макарий «христолепно тихостию и кротостию укроти и в тишину преложил есть воставленное не прежде многих лет от неких недоброискусных на свою Церковь лютейшее сопротивление и непохвальное разстройство»<sup>25</sup>. И ниже он несколько раз говорит о скорбях святы-

<sup>22</sup> *Прп. Максим Грек. Слово 28* (Творения. Т. 2. С. 352); *Прп. Максим Грек. Слова и поучения / Предисловие, составление и комментарии А. Ф. Замалева*. СПб., 2007. С. 122—123.

<sup>23</sup> Они были вторично опубликованы нами (см.: *Архим. Макарий 2002*. С. 73—380). Одно послание было издано к 450-летию со дня кончины преподобного (*Прп. Максим Грек. Духовно-нравственные слова. Свято-Троицкая Сергиева Лавра*, 2006. С. 319—328).

<sup>24</sup> *Прп. Максим Грек. Слово 29* (Творения. Т. 2. С. 358—359); *Послание прп. Максима Грека митрополиту Макарию (после 1548) // Архим. Макарий 2002*. С. 377.

<sup>25</sup> Там же.

теля: «...за всякаго обидима и доблественне терпиши противящихся безумно твоей, яже по Бозе, ревности»; «волнуема бывает священная ти душа от неких недобре противящихся твоим священным поучением»<sup>26</sup>. Сам пережив гонения, автор послания в заключение говорит о спасительности добродетели терпения: «Добро убо и зело спасительно со Христом и с священными ученики Его гонимым бывати, славы дея Самого Спаса Христа и за святую Церковь Его, сиречь за спасение верных»<sup>27</sup>.

О причинах своего осуждения афонский инок говорит, что он в своих трудах не писал «ничтоже лукаво ни хульно о Православней вере», но обличал еретические воззрения, а также «лжесловцов звездочетцов». Поэтому свое осуждение он расценивает «грех ради... премногих, а не ересь некую»<sup>28</sup>. В конце послания он просит святителя: «...дадите ми видети Святую Гору, молитвенницу всей вселенней... Не изволите явитися преслушающе богомольца вашего Вселенского Патриарха, моляща вас о мне»<sup>29</sup>. Упоминание о Константинопольском патриархе Дионисии II (1546—1555), который своей грамотой в июне 1546 г. просил отпустить святогорца на Афон<sup>30</sup>, позволяет говорить, что грамота святителю от ученого монаха была написана после патриаршей.

Другое послание афонца святителю Макарию первоначально

<sup>26</sup> Там же. С. 378.

<sup>27</sup> Там же. С. 379.

<sup>28</sup> Там же.

<sup>29</sup> Там же. С. 380. Кавторитету Вселенского Патриарха святогорец неоднократно апеллировал: «Аще убо или добр аз и прав есмь о православной вере, или развратен, судилищу и разсуду вселенского патриарха повинен есмь, а не святителю благоверныя рускыя земли» (*Прп. Максим Грек. Слово 1 [Творения. Т. 1. Догматико-полемические сочинения. Казань, 1859. С. 36]*). В свою очередь, в Константинополе помнили о святогорце. Позднее, когда патриарх Иеремия в 1588 г. ехал на Русь, то он привез разрешительную грамоту о преподобном Максиме Греке (*Крутецкий В. Ю. Максим Грек и учреждение Патриаршества в России (Разрешительная грамота Патриарха Иеремии II Максиму Греку, июнь 1588 г.) // 400-летие учреждения Патриаршества в России. Roma, 1989. С. 115—130*).

<sup>30</sup> Россия и греческий мир в XVI веке. Т. 1. М., 2004. С. 355—358; *Голубинский 1900. С. 817*.

было опубликовано архиепископом Филаретом Черниговским<sup>31</sup>. Оно было написано в ответ на митрополичье «писание», исполненное «премудрости». Говоря об особенностях эпистографии, Д. Буланин пишет в связи с данным посланием: «В Византии существовал обычай сопровождать письма какими-нибудь подарками, о которых речь идет в переписке. Благодарность за подарки не раз встречается в эпистолярных сочинениях Максима Грека... однако тот факт, что эти подарки сопутствуют посланию, отчетливо выражен только в... послании митрополиту Макарию: “Честное и покланяемое твое писание... приях, такожде и посланное ко мне денежное благословение цело”»<sup>32</sup>.

Автор в самом начале подчеркивает нечистоту «устен» своих «безпричастием Божественных Таин». Оно написано в ответ на «хвалу» святителя. Митрополит сообщает в послании ему о «вздвизаемых неправедно стужаний от непокаряющихся по безумию священным наказаниям»<sup>33</sup>. Автор, обращаясь к первосвятителю, пишет: «...хвалиши зело худых моих списаний и с зельным духовным желанием повелеваеши мне сия к тебе посылати»<sup>34</sup>. При этом осужденный инок процитировал фразу из святительского послания: «...узы твоя целуем, яко единого от святых, пособити же тебе не можем»<sup>35</sup>. Святителя интересует мнение святогорца, «откуда достигшее ныне нас нестроение, и что сему виновное»<sup>36</sup>. Таково содержание послания святителя Макария, направленного им преподобному Максиму Греку, реконструируемое из ответного послания-ответа святогорца.

Одновременно с посланием святителя инок получил послание от митрополичьего «протосингела и судохранителя инока Алексея»,

<sup>31</sup> Филарет (Гумилевский), архиеп. Черниговский. Максим Грек // Москвитянин. Ч. 6. 1842. С. 91—96. Затем эта грамота было вторично опубликована нами: Архим. Макарий. Печалование святителя Макария // Вышенский паломник. № 1 (11). Рязань, 2001. С. 90—91.

<sup>32</sup> Буланин 1984. С. 116.

<sup>33</sup> Там же. С. 373.

<sup>34</sup> Там же. С. 375.

<sup>35</sup> Там же. С. 373.

<sup>36</sup> Там же. С. 375.

из которого он узнал о клеветах в свой адрес. В ответ на это преподобный Максим возражает несправедно на него клеветующим<sup>37</sup>. Кто бы ни были клеветники, «иже аще ни будут», инок возражает им, обращаясь к митрополиту, следующим образом: «Яко аще отнюд достоин им судим есмь Божественных Таин Причастию в тай и с лестным недугом, или и истинным: чесо ради мне възбраняют от того в яве и пред всеми людьми?»<sup>38</sup>. Преподобный пишет святителю, что он не требует Причастия через соборное, оправдательное разбирательство: «Не рекох, им же они клеветут мене несправедне, яко аще не дадите ми суд, не прииму от Божественнаго Причастия»<sup>39</sup>. Инок пишет: «Милость владыко выну просих и ныне прошу от Бога Самаго и от твоего Преподобства, а не суд, ни разсужение соборное»<sup>40</sup>. Ниже он опять возвращается к этой теме, что просит «точию Божественное Причастие, еже всем просто дается, а суд не прошу, ниже Собора, милость прошу и милосердие человеколюбное»<sup>41</sup>. При этом он говорит о своем тройном, вопреки правилам, наказании: лишение Святого Причастия, невозможность вернуться на Святую Гору, лишение книг «и иных неких житейских потреб». В конце послания он старается предусмотреть следующее возражение: «Аще же кто противляся речет, яко связавый паки разрешит, да весть сицевый, яко еже по Бозе и правдою связано, ни разрешити не может, живу сущу связавшему»<sup>42</sup>. В ответ на могущее возникнуть такое препятствие автор послания приводит исторические примеры оказания милости несправедно пострадавшим. «Таяжде им и аз пострадах, пад во гневе несправеднем Данилове»<sup>43</sup>. Таким образом из послания явствует, что митрополит Даниил еще «жив сущу». А поскольку он скончался 22 мая 1547 г., то данное послание пре-

<sup>37</sup> Прп. Максим Грек. Слово 23 (Творения. Т. 2. С. 383).

<sup>38</sup> Послание прп. Максима Грека митрополиту Макарию (1547—1548) // Архим. Макарий 2002. С. 374.

<sup>39</sup> Там же. С. 375.

<sup>40</sup> Там же.

<sup>41</sup> Там же. С. 376.

<sup>42</sup> Там же.

<sup>43</sup> Там же.

подобным Максимом написано до этого времени.

Поскольку преподобному Максиму Греку стало известно о клеветниках на него, то он обратился к митрополиту Даниилу с посланием, от которого, очевидно, исходила мысль о Причащении во время недуга, но для инока Максима такое предложение было неприемлемо. Историк Е. Е. Голубинский пишет: «По совету ли Макария или сам по себе Максим написал послание Даниилу, в котором просил у него разрешения от несправедливо наложенного запрещения»<sup>44</sup>.

Поскольку преподобный Максим Грек был плодовитым книжником-богословом, то вопрос о его творениях неоднократно вставал в тексте послания первосвятителю. В доказательство своей православноности он пишет митрополиту Макарию: «...аще имате оттоле сумнение о яже во мне Православней вере и сблажняетесь о мне: прочтите у себе ливель — его же списах о живушей во мне вере со всякою истиною»<sup>45</sup>. Ниже он говорит: «Посылаю убо к твоему Преподобству с убогим сим и верным служебником твоего Преподобства и моего окаянства Андреем тетратки десять, содержаща различно некое сказание и учение нужных догмат и словес душеполезных <...>. Приими убо сия любезне и с желанием духовным и прочитай сия»<sup>46</sup>.

Не обошел автор послания молчанием вопрос святителя Макария о нестроениях на Руси: «...во втором слове еже на Моамефа при конце слова обрящеши — писано праве и благополучне»<sup>47</sup>. Для митрополита Макария характерен интерес к судьбам Отечества и для него была интересна точка зрения преподобного Максима Грека по данному вопросу. Специалистом по византийской истории и отчасти по западноевропейской был, например, русский книжник

<sup>44</sup> Голубинский 1900. С. 815. Текст послания см.: *Прп. Максим Грек. Слово 30* (Творения. Т. 2. С. 367—376).

<sup>45</sup> Послание прп. Максима Грека митрополиту Макарию (1547—1548) // *Архим. Макарий 2002. С. 374*. Ливель — слово взято из латинского языка, который преподобный знал, и означает книжечка, небольшое сочинение (*libellus*).

<sup>46</sup> Там же. С. 375.

<sup>47</sup> Там же. Названное второе слово еже на Моамефа см.: *Прп. Максим Грек. Слово 7* (Творения. Т. 1. С. 131—150).

старец Досифей «Осифитие», составитель Хронографа, однако кругозор преподобного Максима Грека был другим, возвращенным на другом источниковедческом материале. Таково содержание второго послания преподобного Максима Грека митрополиту Макарию.

Тема «непохвального разстройства», о чем говорится в посланиях к святителю, была довольно актуальна в то время. Об этом можно судить на примере судеб предстоятелей Русской Церкви того времени. В малолетство Иоанна Грозного бояре свели с престола митрополита Даниила (1522—1539; †1547) и митрополита Иоасафа (1539—1542; †1555)<sup>48</sup>. Позднее царь Иоанн Грозный писал А. Курбскому о случае, когда бояре порвали мантию святителю Макарию<sup>49</sup>.

Одновременно с данным святительским посланием святогорец получил писание «преподобного инока Алексея суца чело века Божия, протосингела и сосудохранителя» митрополичьего. Поэтому необходимо остановится на ответе ему преподобного. При издании творений святогорца данное послание получило на-

<sup>48</sup> Первый такой прецедент в истории Русской Церкви имел место в XV в., когда из-за отсутствия взаимопонимания с Великим князем Иоанном III митрополит Геронтий ушел в Симонов монастырь. Но тогда князь извинился пред Предстоятелем Церкви и вопрос был исчерпан. Позднее, при Василии III, оставил престол митрополит Варлаам (1511—1522; †1533). История показывает, что судьбы первосвятителей в XVI в. значительно ухудшились.

<sup>49</sup> Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. М., 1981. С. 139. Все последующие предстоятели Русской Церкви времени Иоанна Грозного либо сами оставили престол, либо были сведены: митрополит Афанасий (1564—1566; †?), святитель Филипп (1566—1568; †1569; пам. 9 янв.), митрополит Кирилл (1568—1572; †?) и митрополит Антоний (1572—1581; †?). В одной из редакций жития святителя Филиппа говорится, что когда опричники сводили его с престола, то святитель произнес: «Настойть бо время, яко вдовство приять Церковь, пастьрие, яко наемницы, презираемы будут, ниже совершенно седалище кто удержит и во святей сей церкви Божия Матерее погребень будет» (Лобачова И. А. Житие митрополита Филиппа. Исследование и тексты. СПб., 2006. С. 194). И действительно, следующее погребение в Успенском соборе имело место уже при новой царской династии, когда в 1633 г. скончался патриарх Филарет, отец Михаила Феодоровича. Предшествующее погребение святителя Макария было 1 января 1564 г.

звание «Инока Максима Грека послание к Адашеву о тафиях»<sup>50</sup>. Е. Е. Голубинский говорит, что адресатом послания был казначей митрополита Макария Алексей<sup>51</sup>. А. И. Иванов также говорит, что оно было адресовано не Адашеву, «а к протосингелу Алексию»<sup>52</sup> и датирует его временем «около 1547 г.»<sup>53</sup>. Д. М. Буланин датирует его 1548 годом<sup>54</sup>.

Автор послания называет адресата «человече Божий», «преподобне отче»<sup>55</sup>. Видимо, адресат носил имя праведного Алексия, человека Божия (†411; пам. 17 марта). Послание содержит важные сведения: в нем отмечается, что протосингел бедного узника «жалует всяким делом и образом»<sup>56</sup>. Об этом Максиму Греку стало известно из грамоты Алексия, исполненной «всякия хриstopодобныя любви и истины»<sup>57</sup>. В послании называется «служебник государев» Андрей Семенов, который «пространнее сказывал» преподобному Максиму о «прилежном тцании» к нему старца Алексия<sup>58</sup>.

В послании протосингелу Алексию преподобный Максим подчеркивает, что мыслит так же, «как государь митрополит <...> о тафиях»<sup>59</sup>. Святогорец просит также старца Алексия: «Аз же, отче, по твоей грамоте и тетрадку ту приготовил, по твоему приказу, да еще к тоей и ины тетрадки 10 посылаю к государю нашему пресвященному митрополиту и к тебе вещи, по моему суду»<sup>60</sup>. Автор характеризует содержание прилагаемого своего труда: «... вооружение сильно на латинския ереси, и злочестивое упрямство еврейско, и на еллинскую прелесть, и звездочетие, премудрости доволь-

<sup>50</sup> Прп. Максим Грек. Слово 33 (Творения. Т. 2. С. 382—386).

<sup>51</sup> Голубинский 1900. С. 816 (примеч. 1).

<sup>52</sup> Иванов 1969. С. 168.

<sup>53</sup> Там же. С. 169. Д. М. Буланин датирует послание 1548 годом (Буланин 1984. С. 46).

<sup>54</sup> Там же.

<sup>55</sup> Прп. Максим Грек. Слово 33 (Творения. Т. 2. С. 382).

<sup>56</sup> Там же.

<sup>57</sup> Там же.

<sup>58</sup> Там же. См. также: Буланин 1984. С. 116.

<sup>59</sup> Прп. Максим Грек. Слово 33 (Творения. Т. 2. С. 383).

<sup>60</sup> Там же. С. 382—383.

ныя и разума духовнаго и силы исполнь прочитающим я»<sup>61</sup>.

Вопросом содержания десяти тетрадок занимался исследователь творчества преподобного Максима И. Денисов. По этому поводу Н. В. Сеницына пишет: «Можно сделать вывод, что И. Денисов был прав, отметив определенную близость между составом 10 тетрадей, посланных Макарию, [и] характеристикой сочинений, данной в предисловии к Иоасафовскому и Хлудовскому собраниям, и содержанием их начальных 25 глав»<sup>62</sup>. Далее она отмечает: «Комплекс из 25 глав недолго существовал самостоятельно; путем присоединения к нему новых сочинений образовалось Иоасафовское собрание из 47 глав и Хлудовское из 73»<sup>63</sup>.

В послании старцу Алексию «о тафиях» преподобный Максим Грек упоминает также тетрадку из 27 глав: «Списана мудро добре к самому великому властелю»<sup>64</sup>. Как установил В. Ф. Ржига, в данном случае имеются в виду «Главы поучительны начальствующим правоверно», которые датируются 1548 годом<sup>65</sup>. Исследователь отмечает: «“Главы” Максима вписывают видную страницу в историю нравственных воздействий на молодого Ивана»<sup>66</sup>. А. И. Иванов пишет: «Упомянутые в “Послании” 10 тетрадок и тетрадка в 27 глав, несомненно... составляют основу того сборника сочинений Максима Грека, который подготовил он сам для царя и митрополита»<sup>67</sup>.

В послании старцу Алексию преподобный приводит библейские и евангельские примеры ревности о чистоте веры, призывая вос-

<sup>61</sup> Там же. С. 383.

<sup>62</sup> Сеницына 1977. С. 168.

<sup>63</sup> Там же. С. 169.

<sup>64</sup> Прп. Максим Грек. Слово 33 (Творения. Т. 2. С. 383).

<sup>65</sup> Ржига 1934. С. 62; Иванов 1969. С. 147—148.

<sup>66</sup> Ржига 1934. С. 71.

<sup>67</sup> Иванов 1969. С. 169. Обращение к рукописям позволило определить, что в данном случае имеются в виду «Главы поучительны начальствующим правоверно», которые в рукописи имеют деление на 27 глав, опущенное при издании (Смирнов 1963. С. 278. Названный труд преподобного Максима см.: Прп. Максим Грек. Слово 8 [Творения. Т. 2. С. 157—184]).

стать против иноверных обычаев «с духовным ножом»<sup>68</sup>. В конце послания он просит прислать «на подержание Григория богослова, книгу греческую с толкованием»<sup>69</sup>. Д. Оболенский отмечает благоговейное отношение преподобного Максима Грека к преподобному Иоанну Дамаскину и далее пишет: «Среди более ранних патристических сочинений Максим более всего ценил труды, принадлежавшие перу Григория Назианзина»<sup>70</sup>. Творения святителя Григория Богослова потребовались преподобному для написания прежде всего «Послания об античных мифах»<sup>71</sup>. В конце его автор говорит: «Толика убо и о том, а о прочих, яже по сих, не могу сказати вам без греческия книги»<sup>72</sup>. Окончание же данной проблематики находится в другом произведении Максима Грека — в «Сказании отчасти недоуменных неких речений в слове Григория Богослова», которое он начинает как раз с того места, на котором остановился в «Послании об античных мифах»<sup>73</sup>. Следовательно «Послание об античных мифах» появилось около 1548 года<sup>74</sup>.

Другая просьба Максима Грека в послании старцу Алексию — «...клубучек греческий несть у мене отраден, Бога ради, послите ми такова»<sup>75</sup>. В конце автор выражает свое почтение ризничему священнодиакону Вассиану<sup>76</sup>. Последующая работа инок Максима с творениями святителя Григория Богослова позволяет говорить, что его просьба была выполнена, что было сделано, несомненно, по благословию святителя Макария. Из посланий святогорца выявляются также новые имена из окружения святителя Макария.

<sup>68</sup> Прп. Максим Грек. Слово 33 (Творения. Т. 2. С. 384).

<sup>69</sup> Там же. С. 386.

<sup>70</sup> Оболенский Д. Византийское содружество наций. Шесть византийских портретов. М., 1998. С. 550.

<sup>71</sup> Иванов 1969. С. 201. Послание опубликовано: Ржигла 1935—1936. С. 101—105.

<sup>72</sup> Ржигла 1935—1936. С. 105.

<sup>73</sup> Буланин 1977. С. 280.

<sup>74</sup> Там же. С. 283; Буланин 1984. С. 46—47.

<sup>75</sup> Прп. Максим Грек. Слово XXXIII 33 (Творения. Т. 2. С. 386).

<sup>76</sup> Там же.

Последние годы своей жизни старец Максим Грек провел в Троицкой обители преподобного Сергия (†1392; пам. 25 сент.). Н. В. Синецкина датирует перевод преподобного Максима Грека в Троице-Сергиев монастырь 1547 или 1548 гг.<sup>77</sup>, т. е. уже после кончины митрополита Даниила, после направленных святителю Макарию грамот. Таким образом, это позволяет говорить о деятельном участии святителя в судьбе страдальца. Несомненно, были документы, в силу которых произошел перевод преподобного Максима Грека в Троицкий монастырь, но они не дошли до наших дней.

Чтобы лучше понять обстоятельства XVI в., следует привести аналогичный случай из церковной истории XVII в. Патриарх Никон был освобожден из заключения только по воле самого царя. Отпевал почившего патриарха Новгородский митрополит Корнилий. Патриарх же Иоаким не возражал против этого официально, но сам лично был против, исходя из того, что патриарх Никон был соборно осужден Вселенскими патриархами. Кроме того, будет упущением, если говорить о взаимоотношениях святителя Макария и преподобного Максима, не учитывая позиции митрополита Даниила, так как для святителя Макария он являлся высоким духовным авторитетом: именно он возводил его в духовные степени, начиная с иподиаконства и кончая архиерейством<sup>78</sup>.

Троицкая обитель в это время становится средоточием интеллектуальной деятельности. «Почти одновременно с Максимом Греком в Троице-Сергиеву обитель переселился и незаконно сведенный с первосвятительского престола митрополит Иоасаф. Святитель Иоасаф, игумен Артемий и преподобный Максим были духовно близки друг другу. В Троицкой обители Максим сблизился также с монахом Нилом, родом из опальной княжеской семьи Курятевых»<sup>79</sup>.

В феврале 1549 г. при святителе Макарии был осужден Исаак Собака, уже ранее осужденный в 1531 г., «когда его прокляли лишь за

<sup>77</sup> Синецкина 1977. С. 151—152.

<sup>78</sup> Архим. Макарий 1996. С. 167 (примеч. 2).

<sup>79</sup> Цыпин 1989. С. 67.

переписку произведений Максима Грека и Вассиана Патрикеева»<sup>80</sup>. К этому собору 1549 г. преподобный Максим Грек обращается с посланием, в котором приводит библейские и церковно-исторические примеры ревности боговидца Моисея, Финееса (сына Елеазара, сына священника Аарона), пророков Илии и Елисея, свт. Льва Катанского по отношению к врагам Божиим и противникам благоверия. Он пишет участникам Собора: «...вы якоже сотаинники и тех же им таинств строителе, подражающе, туюж им ревность и подвиг за благочестие воспримите вседушно <...>, и смутившаго паству Спасову предадите внешней власти в казнь, да и ины накажутся не приложити им смущати овця Спасовы»<sup>81</sup>.

Важным церковным деянием святителя Макария явился созыв им Стоглавого собора в 1551 г., который занимался исправлением недостатков в жизни русского общества. В житии преподобного Максима, составленном в связи с его канонизацией, говорится: «Влияние писаний преподобного Максима сказалось на деяниях и постановлениях Стоглавого собора»<sup>82</sup>. Об этом говорят также и исследователи<sup>83</sup>. Стоглавый собор 1551 г. утвердил некоторые особенности, характерные для воззрений Максима Грека, но позднее отмененные в Русской Церкви и сохранившиеся у старообрядцев.

<sup>80</sup> Судные списки Максима Грека и Исаака Собака 1971. С. 43. Преподобный Максим Грек еще в 1531 г. дал негативную характеристику переписке своих переводов М. Медоварцевым и Исааком Собакой. «И Данил Митрополит на том же священном Соборе велел чести перед Максимом те хульные еретические строки, что писали в житии Пречистой Богородицы Михайль Медоварцев да Исак Собака. И Максим Грек, выслушав, да о тех хульных строках рек: То, господине, ересь жидовская, а яз так не переводил, и не писал, и писати не веливал, то на меня ложь, яз так не глаголю, ни мудрствую, ни пишу. Аще ли буду таков хулу мудрствовал или писал, да буду проклят» (Судные списки Максима Грека и Исаака Собака 1971. С. 128).

<sup>81</sup> *Прп. Максим Грек. Слово 3* (Творения. Т. 1. С. 54). *Архим. Макарий. Церковный Собор 1549 года* // АО 2 (16). М., 1998. С. 143.

<sup>82</sup> Тысячелетие Крещения Руси. Поместный Собор Русской Православной Церкви. Троице-Сергиева Лавра, 6—9 июня 1988 года. Материалы. М., 1990. С. 171. *Цыпин 1989*. С. 67.

<sup>83</sup> *Ржигла 1934*. С. 31; *Иконников В. С.* Максим Грек и его время. Историческое исследование. Киев, <sup>2</sup>1915. С. 516—520.

Н. В. Сеницына отмечает, что в рукописи с творениями преподобного Максима Грека, принадлежавшей митрополиту Иоасафу, 27-я и 33-я главы «тематически связаны со Стоглавым собором (о трегубой аллилуйе и двуперстном знамении)»<sup>84</sup>. Думается, целесообразнее говорить, что атмосфера в преддверии Стоглавого собора характеризуется обсуждением нестроений в Церкви и обществе. Об исправлениях писали, обращаясь к царю, волоколамские иноки<sup>85</sup>. Из иерархов следует назвать Рязанского епископа Кассиана, с которым связывают составление списка «неисправлений»<sup>86</sup>. Атмосфера обсуждения назревших проблем нашла отражение в творчестве преподобного Максима Грека. О тафьях, которые были затем соборно осуждены<sup>87</sup>, преподобный Максим Грек «мудрствовал» так же, как и митрополит Макарий.

В 1553 г., после выздоровления от «огневой болезни», государь совершил богомольную поездку по монастырям, посетив прежде всего Троицкую обитель, где видел преподобного Максима Грека<sup>88</sup>. В том же году на соборе были осуждены протестантствующие еретики. В 1561 г. в Москву прибыл во второй раз от Константинопольского патриарха митрополит Евгрипский Иоасаф, который привез грамоту, утверждающую царское венчание Иоанна Грозного<sup>89</sup>. Он привез также патриаршее послание про-

<sup>84</sup> Сеницына 1977. С. 174. Ржигз 1934. С. 31.

<sup>85</sup> См.: Кунцевич Г. З. Челобитная иноков царю Ивану Васильевичу. СПб., 1912; Архим. Макарий. Избранная рада и кружок ревнителей благочестия // Макариевские чтения... Можайск, 2006. С. 64—67.

<sup>86</sup> Тихонравов Н. С. Заметка для истории Стоглава // Летописи русской литературы и древности, издаваемые Николаем Тихонравовым. Т. 5. Отд. 3. М., 1863. С. 140—141. См. также: Жданов И. Материалы для истории Стоглавого Собора // ЖМНП. № 7. 1876. С. 69.

<sup>87</sup> См. 39 главу соборных материалов (Российское законодательство X—XX веков. Т. 2: Законодательство периода образования Русского централизованного государства. М., 1985. С. 301).

<sup>88</sup> Ржигз 1934. С. 84—85.

<sup>89</sup> См.: Оболенский М. А. Соборная грамота духовенства Православной Восточной Церкви, утверждающая сан царя за Великим князем Иоанном IV Васильевичем, 1561 года. М., 1850.

тив «люторов». Осуждением протестантствующих воззрений занимался в последние годы своей жизни и преподобный Максим Грек, написавший «Слово о поклонении святых икон противу являшагося в немцех иконоборца Лютора»<sup>90</sup>.

Еще при жизни святогорца стали формироваться сборники с его сочинениями. Одно из таких собраний его творений получило именование Румянцевского, так как находится в рукописи из собрания Румянцева. Она датируется серединой XVI в. и содержит автографы преподобного Максима<sup>91</sup>. Н. В. Синицына так характеризует это собрание: «В Румянцевском сборнике находится ряд уникальных текстов, сохранившихся лишь в данном списке: послания митрополиту Макарию и Ивану IV, другим лицам, “Ответ вькратце к Святому Собору о них же оклеветан бываю”»<sup>92</sup>. По мнению исследовательницы, «в Румянцевском сборнике объединены как материалы, хранившиеся у Максима Грека в Троице, так и отложившиеся в митрополичьей канцелярии; послание митрополиту Макарию могло попасть сюда как из одного, так и из другого комплекса. Переписывался сборник либо в троицком, либо (что вероятнее) митрополичьим писцом, работавшим и в Троице, и в Москве»<sup>93</sup>. Памятуя связующую функцию келаря старца Адриана

<sup>90</sup> Гольшченко В. С. Неизданное полемическое сочинение Максима Грека в списке XVII в. // Памятники русского языка. Исследования и публикации. М., 1979. С. 239—253. В связи с пребыванием Святогорца в Троице-Сергиевом монастыре см.: Ковтун Л. С. Русские книжники XVI столетия о литературном языке своего времени // Русский язык: Источники для его изучения. М., 1971. С. 3—23.

<sup>91</sup> Синицына 1977. С. 176; Синицына Н. В. Ранние рукописные сборники сочинений Максима Грека (кодинологическое исследование) // Археографический ежегодник за 1971 год. М., 1972. С. 139. Об этом собрании см. также: Журова Л. И. Румянцевское собрание сочинений Максима Грека (К вопросу о соотношении собраний сочинений Максима Грека) // ТОДРЛ. Т. 50. 1997. С. 475—478.

<sup>92</sup> Синицына 1977. С. 181.

<sup>93</sup> Там же. С. 182. Исследовательница допускает, что аналогичное происхождение имеет и Академический сборник, правленный основным писцом Румянцевского собрания. При анализе Академического сборника были отмечены черты стилизации графики и искусственной архаизации орфографии, что роднит его с некоторыми рукописями макариевского скриптория (Синицына 1977).

(Ангелова) в отношениях митрополита Макария и Троицкого монастыря<sup>94</sup>, а также его книжность, можно предположить о его участии в организации создания Румянцевского сборника. Но в целом Румянцевское собрание необходимо связывать с благословением святителя Макария, который, таким образом, внес вклад в формирование сборников с творениями святогорца.

Можно говорить, что личное почтение митрополита Макария к Максиму Греку положило начало последующему его церковному почитанию. Известная фраза святителя Макария из послания иноку-святогороду «Узы твоя целуем, яко единого от святых» нашла отражение в службе преподобному Максиму Греку. На утрени в стихире по 50 псалме читаем: «Егда страдания претерпевал еси, преподобне Максиме, тогда, плача и рыдая, молил еси святителя Макария: даждь ми узрети Святую Гору — молитвенницу о вселенней. Он же со слезами вопияше ти: О Максиме! Вижду тя невиновна молитвенника и сокрушаюся, *узы твоя, яко единого от святых целую*, а помощи не могу ти. Но, о преподобне отче, молися прилежно Богу и Матери Его спастися сетей вражиих нам невидимым»<sup>95</sup>.

Пророк Давид говорит: *С преподобным преподобен будеши, и с мужем неповинным неповинен будеши, и со избранным избран будеши*<sup>96</sup>. Эти слова вполне могут быть отнесены к жизни и митрополита Макария, который в своей жизни общался со многими святыми мужами и подвижниками<sup>97</sup>. К их числу относится преподобный Максим Грек. Судьба преподобного Максима Грека, его проблема при всем личном интересе к его творчеству со стороны святителя была непростой и досталась ему по наследству от его предшественников на митрополичьем престоле. Можно сказать,

<sup>94</sup> См. о нем: *Архим. Макарий*. Келарь Троице-Сергиевой обители — старец Адриан Ангелов // АО 2 (5). М., 1995. С. 117—126.

<sup>95</sup> Миней. Январь. Ч. 2. М., 1983. С. 238.

<sup>96</sup> Пс. 17, 26—27.

<sup>97</sup> *Abt. Makarij*. Metropolit Makari von ganz Rußland und die Heiligen seiner Zeit // Stimme der Orthodoxie. № 7. 1983. S. 45—48; Ders. Makarij, Metropolit von ganz Rußland. Fragen der Hagiographie // Tausend Jahre Christentum in Rußland. Zum Millennium der Taufe der Kiever Rus. Göttingen, 1989. S. 694—706.

что общение их началось со святогорцем с тверского периода, когда тот еще был в заточении. Сохранились два послания преподобного Максима Грека митрополиту Макарию, они хронологически близки друг к другу и писались они одновременно с другими творениями и их содержание стоит в едином контексте с ними. Анализ послания преподобного Максима Грека, первоначально опубликованного архиепископом Филаретом, вносит вклад в воссоздание недошедшего до нас письменного наследия митрополита Макария<sup>98</sup>. Рассмотренные послания преподобного Максима Грека современны царскому венчанию 1547 г., когда стало стихать боярское своеволие. В это время почил находившийся в Иосифо-Волоцком монастыре на покое митрополит Даниил и вскоре состоялся перевод преподобного Максима Грека в обитель преподобного Сергия. У митрополита Макария имелись творения преподобного Максима Грека, он проявлял к ним интерес, и с его именем связано было затем собрание воедино комплекса творений святогорца. Митрополит Макарий и преподобный Максим Грек — два современника, и они оба были канонизованы Церковью на одном соборе. Рядом друг с другом они изображены на памятнике тысячелетия Крещения Руси в Великом Новгороде.

#### ЦИТИРОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

- Архим. Макарий 1996* — *Архим. Макарий*. Митрополит Макарий и его святые современники // АО 4 (11). М., 1996.
- Архим. Макарий 2002* — *Архим. Макарий*. Жизнь и труды святителя Макария, Митрополита Московского и всея Руси. М., 2002
- Архим. Макарий 2005* — *Архим. Макарий*. Святая Русь: Агиография, история, иерархия. М., 2005.
- Белокуров 1899* — *Белокуров С.* О библиотеке Московских государей в XVI столетии. М., 1899. Приложения.

<sup>98</sup> См.: *Архим. Макарий*. Недошедшее письменное наследие митрополита Макария // Макариевские чтения. Вехи русской истории в памятниках культуры. Материалы V Российской научной конференции, посвященной памяти святителя Макария (11 — 13 июня 1997 года). Вып. 5. Можайск, 1998. С. 26—39.

ОТДЕЛ II. ИСТОРИЯ РУССКОЙ ЦЕРКВИ

- Буланин 1977* — Буланин Д. М. Комментарии Максима Грека к словам Григория Богослова // ТОДРЛ. Т. 32: Текстология и поэтика русской литературы XI—XVII веков. Л., 1977.
- Буланин 1984* — Буланин Д. М. Переводы и послания Максима Грека. Неизданные тексты. Л., 1984.
- Голубинский 1900* — Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. Т. 2. Ч. 1. М., 1900.
- Иванов 1969* — Иванов А. Литературное наследие Максима Грека. Характеристика, атрибуции, библиография (примеч. 62). Л., 1969.
- Ржига 1934* — Ржига В.Ф. Опыты по истории русской публицистики XVI века // ТОДРЛ. Т. 1. Л., 1934.
- Ржига 1935—1936* — Ржига В. Ф. Неизданные сочинения Максима Грека // Byzantinoslavica. Т. 6. 1935—1936.
- Смирнов 1963* — Смирнов И. И. Максим Грек и Митрополит Макарий // Проблемы общественно-политической истории России и славянских стран. Сборник статей к 70-летию академика М. Н. Тихомирова. М., 1963.
- Синицына 1977* — Синицына Н. В. Максим Грек в России. М., 1977.
- Цыпин 1989* — Цыпин В., прот. Жизнь и учение преподобного Максима Грека // ЖМП. 1989. № 5.
- Судные списки Максима Грека и Исаака Собаки 1971* — Судные списки Максима Грека и Исаака Собаки. М., 1971.

В. Л. ШЛЕНОВ

## К ДУХОВНОМУ ПУТИ ВАСИЛИЯ ОСИПОВИЧА КЛЮЧЕВСКОГО

Хотя русская жизнь на протяжении последнего века вовсе не отличалась особой памятью, Василия Осиповича Ключевского никак нельзя отнести к фигурам забытым или даже полузабытым. И при жизни, и после кончины он пользовался изрядной популярностью. Труды Ключевского никогда не выпадали из виду, в том числе и в советскую пору, их продолжали читать и изучать, они стали неотъемлемой частью золотого фонда русской исторической науки. Не раз выходил его «Курс русской истории», в составе собрания сочинений и отдельно<sup>1</sup>, была отчасти опубликована его переписка, записные книжки и другие архивные материалы.

Была издана и его обстоятельная биография, из которой, впрочем, можно почерпнуть не так много указаний о его духовном пути. Она принадлежит известному советскому историку, ученице М. М. Покровского, академику М. В. Нечкиной, в основном посвятившей себя истории революционного, в частности декабристского, движения<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Собрания сочинений В. О. Ключевского: Сочинения в 8-ми томах. М., 1956—1958; Сочинения в 9-ти томах. М., 1987—1990. Издания отдельных произведений: Письма В. О. Ключевского к П. П. Гвоздеву / Вст. статья С. А. Голубцова. М., 1924; Ключевский В. О. Письма. Дневники. Афоризмы и мысли об истории. М., 1968; Неопубликованные произведения. М., 1983; Исторические портреты. М., 1991; Православие в России. М., 2000; Русская история в 5-ти томах. М., 2001. Этот краткий библиографический перечень можно было бы весьма расширить, мы не указываем здесь ни дореволюционных изданий, ни множества переизданий последних лет. Стоит отметить, что «Курс русской истории» издавался также в 1918—1922 гг. и в 1937 г. Интересно было бы сделать сопоставительный анализ изданий разного времени.

<sup>2</sup> Нечкина М. В. В. О. Ключевский. История жизни и творчества. М., 1974. Милица Васильевна занялась Ключевским еще в 1921 г., будучи студенткой Ка-

Как правило, русских историков принято было рассматривать только в сугубо профессиональном ключе, вне общей ретроспективы лиц русской жизни. В центре общественного внимания, о чем бы ни велась речь, обычно предстают, по крайней мере с середины XIX столетия, прежде всего писатели. И инерция этого литературоцентризма, навевавшего своего рода «сон золотой», сохранилась надолго. Скажем, прот. Георгий Флоровский в «Путях русского богословия», неоднократно ссылаясь на исторические оценки, сделанные Ключевским, нигде не касается его духовной позиции.

А влияние, оказанное тем же Василием Осиповичем и вообще группы русской профессуры, к которой он принадлежал, трудно переоценить. Особенно, если учесть сравнительную узость высокообразованного слоя дореволюционной России, если вспомнить, что почти на протяжении сорока лет профессор Ключевский преподавал в лучших высших учебных заведениях от Московской духовной академии и Московского университета до Александровского военного училища и Училища живописи, ваяния и зодчества. И повсюду он был необыкновенно популярен, во время его лекций другие аудитории пустели.

занского университета, разрабатывая тему «Ключевский как социолог», пытаюсь уяснить связь с ним школы экономического материализма. «Когда я читаю Ключевского, — записывала она в свой дневник 16 июня 1922 г., — мне тяжело, трудно, я не люблю того, что читаю, сердце отстоит далеко от него» (Архив РАН. Ф. 1820. Оп. 1. Д. 248. Л. 319; цит. по: В. О. Ключевский 2005. С. 201). Отметим, как весьма знаменательный, записанный ею 10 июля 1921 г. сон: «Сегодня видела во сне Ключевского — изумительно ярко и живо. Будто бы в библиотеке, но не наша университетская, а какая-то другая. Ключевский седенький, в крылатке за «прилавком» — и я рядом. Я ищу что-то относительно житий святых и не могу найти. Он начинает помогать мне, усиленно роется в словарях, подчеркивает места, показывает какие-то снимки с миниатюр лицевых рукописей, объясняет... — «Вы меня простите, Василий Осипович, что я Вас так затрудняю». А он деловито и просто, как-то мимоходом, не глядя на меня, отвечает: «Что вы, что вы... Я всегда рад вам помочь...» И вместе роемся, разговариваем... Я говорю ему: «Я, Василий Осипович, до корня хочу дойти...» А он отвечает: «Ну, это едва ли,» — и прибавляет через несколько секунд: «Хотя некоторые доходили». Я не расслышала, переспрашиваю, а он повторяет: «Хотя некоторые доходили»» (Архив РАН. Ф. 1820. Оп. 1. Д. 248. Л. 349 об.; цит. по: В. О. Ключевский 2005. С. 201).

«Другого Ключевского не будет», — повторяет в качестве рефрена профессор Московской духовной академии и семинарии С. С. Глаголев, завершая свою статью-воспоминание о нем<sup>3</sup>.

Несомненно, что он был одним из тех людей, которые задавали камертон московской жизни.

«Здесь возникал салон московский,  
Где — из далекой мне земли, —  
Ключевский, Брюсов, Мережковский  
Впервые предо мной прошли»<sup>4</sup>, —

вспоминал много лет спустя, уже в 1920-х годах, Андрей Белый собрания у М. С. Соловьева, младшего брата Владимира, непроизвольно помещая Ключевского по живости духовного импульса, исходившего от него, в один ряд с выдающимися людьми начала XX века.

«В ней жили и мыслили тогда, — писал, все с большим теплом и привязанностью оглядываясь на Москву рубежа веков, С. Н. Дурьлин, — Л. Толстой, Вл. Соловьев, писал Чехов, читал в университете Ключевский, играла Ермолова, но было тихо, тихо. Это огромное содержание жизни, кипевшее в их мысли и творческом деле, не требовало шума. Наоборот: в шуме оно было бы невозможно»<sup>5</sup>. Заданный им ряд людей гораздо более соотносится с миром Василия Осиповича. А о былой тишине оставалось только вздыхать, до нее было уже не дотянуться, как и до утраченной на поколения выношенной христианской традицией нераздельности духовной и умственной жизни.

Следует отметить, что история отнюдь не находилась в те дни, когда жил Ключевский, на периферии общественного сознания. XIX век, сам совсем недавно отодвинувшийся от нас в глубину истории и ставший теперь позапрошлым, по праву можно было бы называть «веком истории». Настоящее, хотя и предпринимались к тому

<sup>3</sup> Глаголев 1916. С. 491—510.

<sup>4</sup> Белый Андрей. Стихотворения и поэмы. М., Л., 1966. С. 421.

<sup>5</sup> Дурьлин С. Н. В своем углу. М., 2006. С. 696.

определенные усилия, не в силах было еще оторваться от прошлого, но продолжало жить поблизости от него. Значение истории становилось велико, возможно, как никогда прежде или потом. Она служила осознанию традиции — всего, что передано нам веками, — и в то же время стремилась подступить к критическому осмыслению унаследованного, а такого рода осмысление могло вести и вело к отходу от традиции и даже утере ее, нынче это могли бы назвать «деконструкцией традиции». Над историей, таким образом, яростно скрестились шпаги. И веяние мирного духа, характерное для нее прежде, уже почти не ощущалось. Недаром столь пристальным и напряженным становилось отношение к исторической науке. Казалось иногда, что именно она призвана решить вопросы о том, кто мы, откуда идем и как будем жить дальше.

В. В. Розанов, один из первых слушателей лекций Ключевского в Московском университете, для которого они остались навсегда одним из самых ярких впечатлений университетского времени, писал спустя неделю после кончины профессора: «О В. О. Ключевском долго еще будут думать, писать... Несомненно, что наука “русской истории” и кафедра русской истории сейчас находятся под сильнейшим давлением его личности, его письма, его речи, его манеры говорить и судить... Он как-то оконкретил фигуру “русского историка”, и как теперь, так и еще долго потом не будут представлять “русского историка” в ином виде, чем Василий Осипович, или будут усиливаться повторить его в себе, желать увидеть его повторение на кафедре»<sup>6</sup>.

Между тем духовный облик Ключевского и поныне в значительной степени остается непроясненным. Не так просто найти ответы на многие самые незамысловатые вопросы. В особенности это относится к религиозной стороне его жизни, а был он безусловно человеком религиозным, сколь бы ни затаивалась подчас жившая в душе его вера.

Попытаемся определить необходимые предпосылки понимания, наметить подступы к особенностям его религиозного мирозерца-

<sup>6</sup> Розанов В. В. Памятка о Ключевском // Новое Время. 1911. 20 мая.

ния, не обманываясь кажущейся ясностью. Тем более, что подлинная религиозная жизнь человека — всегда тайна, душа никогда не успокаивается на расхожем сознании своего времени, не довольствуется своими фантомами, даже если с ними порой готово примириться сердце. Всегда остается неистребимый до конца корешок победы — образ Божий, по которому человек сотворен.

Никак нельзя пройти мимо общей канвы жизни Ключевского, тем более, что сам он никогда не стремился порывать с собственным прошлым.

Василий Осипович Ключевский родился 16 (по другим сведениям 13) января 1841 года в селе Воскресенское Пензенского уезда в семье священника церкви святых и праведных Захарии и Елисаветы о. Иосифа Ключевского.

Предки его по отцу жили из поколения в поколение в селе Ключи Чембарского уезда, неподалеку от Лермонтовских Тархан, и служили в деревянной церкви святого Димитрия Солунского (Дмитрия Мироточца, как именовали ее прихожане), освященной в 1772 году. По словам подчеркивавшего «верность Ключевского почве, на которой он произрос», его земляка и друга, законоучителя Московского коммерческого училища, протоиерея И. А. Артоболевского: «Знаменитого аршинного чернозема здесь не знают, небольшие клочки его и то с примесью песка, супесь. На возвышенных местах почва или суглинистая, или каменистая. Здесь не знают длинных полевых полос... именно клочки, затерявшиеся в незатопаемых долинах речных водоразделов, в перелесках и в ложах уже сформировавшихся и окрепших оврагов... Лес по преимуществу сосновый... Не редкость — выбивающиеся из горы ключи с сильною жилою и на редкость, благодаря характеру почвы, чистою водою»<sup>7</sup>.

И фамилией своей отец Иосиф награжден был по родному селу: изобретение таких фамилий в духовном сословии было чаще всего привилегией смотрителей духовных училищ. Так и фамилия литера-

<sup>7</sup> Артоболевский И. Д. Воспоминание о Ключевском // Голос минувшего. 1913. № 5. С. 160—161.

турного критика В. Г. Белинского обязана своим происхождением селу Бельнь того же Чембарского уезда.

Отцом Иосифом владело нередкое у русских людей «стремленье к перемене мест» — в 1845 году он служил уже в Троицком соборе уездного городка Городище, а с лета 1846 года в селе Можаровка Городищенского уезда, где и постигла его безвременная кончина (было ему всего 35 лет). 28 августа 1850 года он возвращался на возу (с треб или закупки огурцов в селе Шемышинка), лошадь сбилась ночью с пути, а сам он стал жертвою разыгравшейся стихии. Разразился страшный ливень, на крутом спуске в ложбину воз упал. Отец Иосиф с трудом выбрался из-под воза, пошел, но, оступившись, упал в поток, и водою захлестнуло его. Крик его слышали женщины, но ничем не могли помочь. Смерть отца явной своей несправедливостью не могла не запасть в душу мальчика и не ранить ее.

Анна Федоровна, оставшись вдовой, с тремя детьми на руках (у Василия были младшие сестры), перебралась в родную свою Пензу (она была дочерью священника Духовской церкви в Пензе о. Феодора Мошкова), купила домик на улице Поповка в приходе Боголюбской церкви, при которой служил священник Иоанн Васильевич Европейцев, женатый на ее сестре. Лучшую половину домика она сдавала квартирантам за три рубля в месяц и на том не без труда сводила концы с концами.

Десятилетнего сына она определила во второй класс Пензенского духовного приходского училища. Согласно годичной ведомости об учениках Василий поступил «1851 г., сентября 7, (обучен) читать правильно и быстро, писать порядочно, по нотам учиться начал, знает твердо краткую священную историю и катехизис»<sup>8</sup>. Читать научился он еще до Пензы и как вспоминал впоследствии: «В деревенской глуши, где нецерковная книга была большой редкостью, мне попались две изданные Новиковым поэмы — “Иосиф Битобе” (французский поэт и переводчик Гомера) и “Потерянный рай”

<sup>8</sup> Белокуров 1914. С. IV.

Мильтона и вместе с альманахом Карамзина «Аглаей» были в числе первых книг, мною прочитанных»<sup>9</sup>. Так незаметно, исподволь теряется определенность сознания и веры, наряду с «Житиями святых», читанными бабушке вслух, уже стоят Битобе и Мильтон, изданные Н. И. Новиковым, известнейшим масоном времен императрицы Екатерины II.

Впрочем, нынешнему человеку, возросшему в доподлинно «вавилонском» культурном смещении, едва ли будет внятно, как остро и разрушительно могли в то время действовать на неокрепшую душу некоторые книги. Сколь ни страшен ущерб, нанесенный современной цивилизацией окружающей среде, он и отдаленно не может быть поставлен в сравнение с ущербом, который может быть нанесен духовному существу человека. Почва духовной традиции и культуры, возделанная на протяжении столетий, требует особо бережного к себе отношения. Встреча различных культурных миров обыкновенно однозначно толкуется как добро. Акцент ставится на взаимном обогащении, на выработке духовной широты, открытости и терпимости к другому, умения услышать, понять и принять, однако выпускается из виду, что преждевременное, несвоевременное расширение культурных горизонтов может быть и нередко бывает связано с уплощением и даже исчезновением внутреннего измерения мира, с утратой собственной духовной цельности. Блудный сын, потерявши дом свой, отнюдь не обретает при этом нового, «глобального» дома и, прежде всего, потому, что вместе со своим домом он теряет себя, свое самостояние. К тому же, нельзя просто возвратиться вспять. Вернуться домой можно лишь тогда, когда поймешь, как беден, нищ и наг, когда Иовом усядешься на родном пепелище.

«И еще, — по рассказам бабушки вспоминала сестра Елизавета Осиповна Вирганская<sup>10</sup>, — когда он был маленький, лет двух, лю-

<sup>9</sup> Воспоминание о Н. И. Новикове и его времени // *Ключевский В. О. Сочинения*. Т. 8. М., 1959. С. 248.

<sup>10</sup> Вирганская Елизавета Осиповна (1844—после 1914), младшая сестра Василия Осиповича. В сборнике С. А. Белокурова написание фамилии — *Виргинс-*

бил очень сказки и с таким большим вниманием слушал их, если пропустишь слово или два, он сейчас заметит: “это не говорили...” Бабушка его всегда звала так: “бокалаврушка ты мой”. Даже, когда провожали в Москву, говорила: “Прощай, мой милый бокалаврушка. Я больше уже тебя не увижу”»<sup>11</sup>.

В 1856 году В. О. Ключевский заканчивает первым учеником училище и продолжает учебу в Пензенской духовной семинарии, на полный казенный кошт, в связи с недостаточностью средств осиротевшей семьи. По воспоминаниям сестры: «В бурсе он не жил. Жили бедно. Брата очень редко можно было видеть без книги в руках: обедал и чай пил, она всегда была у него. Он никогда не ложился в одни часы с семьей спать, всегда сидел; и когда не на что купить было свечку, он сидел с ночником, или, яснее сказать, в маленький стаканчик вливалось коноплянное масло, и опускался фитиль. Или когда в зимнее время холодно в комнате, он брал подушку и забирался на печку с этим же ночником, и читал. Сколько раз жег на себе сорочки; задремлет и пролет его и опять снова просит мать подать ему огня»<sup>12</sup>. «Ах, как я боюсь за своего Васиньку: каждый вечер он, лежа за полночь, все читает, — вздыхала мать по свидетельству протоиерея Василия Маловского, соученика по Пензенской семинарии, — заснет вдруг и может сгореть от опрокинувшегося ночника. Вот и жду, когда он уснет, чтобы погасить огонь»<sup>13</sup>.

«Незавидный по своей наружности, как принято выражаться — несолидный», «по душе своей, — вспоминает дальше протоиерей Василий, — он был мальчик мягкосердечный, кроткий, ласковый, религиозный, любопытный и внимательный», «недаром ему дали кличку — Филарет»<sup>14</sup>.

кая (*Белокуров 1914. С. 414*). Муж ее Иван Васильевич Вирганский был двоюродным братом Федора Михайловича Керенского.

<sup>11</sup> *Белокуров 1914. С. 417.*

<sup>12</sup> Там же. С. 415.

<sup>13</sup> Там же. С. 420.

<sup>14</sup> Там же. С. 421, 429.

«Не припомню когда, во втором и третьем классе, — продолжает сестра Лиза, — тут он уже стал давать уроки. Первый его урок был у протоиерея Бурлуцкого<sup>15</sup>, который в то время, кажется, был инспектором в семинарии»<sup>16</sup>.

Поначалу речь Василия Осиповича затрудняло сильное заикание, появившееся после отцовской кончины, однако мало-помалу с недостатком этим ему удалось справиться. Следы заикания выражались только в некотором замедлении произнесения слов и в паузах, как бы порожденных задумчивостью, делавшими речь его столь характерной. Возможно впрочем, что постоянная и привычная забота о произнесении, предварительное проговаривание и обдумывание повлияли и на саму манеру размышления, породили отличавшие Ключевского особливую отчетливость и остроту мысли.

Подробности, сохранившиеся от детства, скупы и немногосложны, но нередко проливают свой свет на дальнейшее. Так, когда Василий Осипович в статье о Лермонтове (1891) (особенно близком его сердцу, однако знаменательно, что как бы случайно, ненароком, он умалчивает о близости их родовых гнезд) говорит об «эмансипации от ига счастья», о какой-то никому неведомой «христианской грусти, заменяющей личное счастье», за словами этими, возможно, не столь вразумительными, но живыми, стоит и от самого себя уже почти сокрытая, сокрывающаяся горечь сиротской жизни в Пензе, скорбь и теснота, которых так и не одолела до конца мысль, а она, как в поговорке говорится, быстрее, но вовсе не

<sup>15</sup> Бурлуцкий Яков Петрович (13.07.1819—27.09.1886), протоиерей. С 1858 г. был инспектором Пензенской семинарии. «Как Бурлуцкий назидает вас душеспасительными примерами вместо русской церковной истории, которая для него что-то вроде terra incognita», — писал В. О. Ключевский из Москвы семинарскому своему товарищу П. П. Гвоздеву (в письме от 25.11.1861 г. // *Ключевский 1968*. С. 63), оглядываясь на родную семинарию со студенческим высокомерием. Преподавателем отец Иаков был совсем неплохим, немало потрудился в качестве редактора Пензенских епархиальных ведомостей (с 1865 по 1873) и оставил по себе память как о серьезном исследователе пензенской церковной старины.

<sup>16</sup> *Белокуров 1914*. С. 415.

сильнее всего (бессильна мысль о прошлом, разлученная с покаянием, с сердцем сокрушенным и смиренным). Так и не обрел никогда Василий Осипович глубинного спокойствия умиротворенной души и свободу «любить

Поутру ясную погоду,  
Под вечер тихий разговор»<sup>17</sup>.

«Всмотритесь в какой угодно пейзаж русской природы: весел он или печален? Ни то, ни другое: он грустен»<sup>18</sup>. Пытаясь дедуцировать из природного духовное, Ключевский чрезвычайно близко подступает к тому, что позже назовут «евразийством»: «Народу, которому пришлось стоять между безнадежным Востоком и самоуверенным Западом, досталось на долю выработать настроение, проникнутое надеждой, но без самоуверенности, а только с верой»<sup>19</sup>.

«Его грусть... становилась художественным выражением того стиха-молитвы, который служит формулой русского религиозного настроения: *да будет воля Твоя*<sup>20</sup>»<sup>21</sup>. Вся умственная сила Василия Осиповича без остатку в последнем счете ушла на поиск глубинного основоположения, онтологической точки опоры. В этом он разделял во многом трагическую судьбу выходцев из русского духовного сословия. Сердце их не могло никогда успокоиться ни на каком отвлеченном учении или идеализме, отдаваясь и теряя литургическую укорененность в Божественной жизни, онтологизм храмового богослужения свершающегося с неуклонностью закона природы, тот своеобразный духовный «материализм» Православия, покоящийся на благодатной силе таинств, на преображении и обожении тварного бытия в нетварном. Душа их с жизненной необходимостью нуждалась в недостающей отныне точке опоры и не могла ее обрести в пустыне, которая пролегла между нею и родным домом Церкви.

<sup>17</sup> Грусть (Памяти М. Ю. Лермонтова) // *Ключевский В. О. Сочинения*. Т. 8. С. 130.

<sup>18</sup> Там же. С. 131.

<sup>19</sup> Там же. С. 132.

<sup>20</sup> Мф. 6, 10.

<sup>21</sup> Там же. С. 132.

И потому, чем вещественнее — и значит, по-видимому, надежнее, — пыталось утвердить себя мироощущение, тем дальше отступало оно от Бога, сокровенного в душе, тем менее способно было справиться со своей гнетущей тревогой.

Вот и Ключевского, оказавшегося на перепутье, как ни пытался он опереться на непреложное: на географию, на народное чувство, которое ошибиться не может, на настроение русское, на (как однажды несколько неловко выразился он) «преданность судьбе, т. е. воле Божией», — снедало все нарастающее ощущение внутренней тревоги, сочетавшееся с поразительным внешним спокойствием, кажущейся великой умиротворенностью. Недаром идущие следом могли ощущать: «это уходит от нас целое поколение, с особой нравственной физиономией, целый невозвратимый мир, с которым связано все лучшее нашей молодости, какое-то благородство возвышающей научной и общественной жизни»<sup>22</sup>.

Однако в глубинном онтологическом плане они не совсем были правы: в коренных убеждениях, в основоположениях своей души и сам Ключевский уже до некоторой степени разделял с ними зыбкость, неустойчивость и непрочность человека, оказавшегося в промежутке. Как записал Василий Осипович в своем дневнике от 9 марта 1862 года: «Жутко стоять между двух огней. Лучше идти против двух дул, чем стоять, не зная, куда броситься, когда с обеих сторон направлены против тебя по одному дулу. Мне часто хочется безотчетно и безраздельно отдаться науке, сделаться записным жрецом ее, закрыв и уши, и глаза от остального. Лучше бы что-нибудь определенное скорее. Энергии, и без того небольшой, много пропадает в этих болезненных метаниях из стороны в сторону»<sup>23</sup>.

Как истый человек промежутка, «междумирок» (таким весьма безвкусным, но точным словом назвал это состояние впоследствии Валерий Брюсов) он полагает здесь, что «нечто определенное» придет откуда-то извне, проявится само собою, и в этой установке души на ожидание — в чуткости и одновременно неустойчивости,

<sup>22</sup> Алферов А. Памяти Ключевского // Русские ведомости. 1911. 14 мая.

<sup>23</sup> Ключевский 1968. С. 223.

в романтическом смещении, сбиве перспектив и в смешении планов, в перенесении центра тяжести наружу, в произвольном забвении того, что *Царствие Божие внутри вас есть*<sup>24</sup> (даже если на словах это утверждается) и в то же время в повышенном чувстве своей субъективности, самости, особенности, сопряженном с утратой собственного глубинного устоя, но и в богатейшем переживании личности, ощутившей возможность своего произволения, в том распаде духовной ясности, обретенной в тысячелетней упорной работе, в осознанном и неосознанном отступлении от призвания Божия, от креста своего — от той неподъемной ноши, неудобноносимого бремени, которое *легко есть*<sup>25</sup>, — трагедия выходцев из русского духовного сословия. И шире того — трагедия России, терявшей живую связь со Святой Русью.

Однако возвратимся к жизненному пути Василия Осиповича, к очередному его надлому. Уход из Пензенской семинарии, зимой, посреди последнего курса, не «философом», как писано было нередко, а «богословом», обусловлен был и внешними обстоятельствами, в том числе конфликтом с преподавателем протоиереем Авраамием Павловичем Смирновым<sup>26</sup>, уязвленным данным ему Ключевским прозвищем «кошачьего психолога». Но был в семинарии и всегда высоко ставивший Ключевского профессор Степан Масловский<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> Лк. 17, 21.

<sup>25</sup> Мф. 11, 30.

<sup>26</sup> Смирнов Авраамий Павлович (1810—1872), протоиерей, преподаватель патристики, психологии и латинского языка в Пензенской семинарии.

<sup>27</sup> Масловский Степан Васильевич (1830—21.11.1891), протоиерей. В 1856 г. окончил Казанскую духовную академию 5-м магистром, следующим после Афанасия Прокофьевича Щапова. С 1856 г. был в Пензенской семинарии профессором по кафедре Священного Писания, а с 1861 г. по кафедре логики, психологии, патрологии и латинского языка. Протоиерей В. П. Масловский, выпускник Пензенской семинарии 1860 г., вспоминал: «Однажды Ст. В. Масловский, всегда ровный, тихий, спокойный, пришел в класс с заметной агитацией и одушевлением и, положив на стол связку прочитанных им накануне сочинений... ничего не говоря, подошел к Ключевскому и, положив свою руку на плечо, сказал вслух всего класса: “Ну, г-н Ключевский, вы свое сочинение написали во всех отношениях так прекрасно, что так и я не написал бы”» (Биографический очерк 1914. С. 74).

«Несравненный человек, который больше и жарче всех желал нам добра, меньше всех делал зла или, лучше сказать, вовсе его не делал и которого, однако ж, меньше всех ценили и понимали и, вероятно, ценят и понимают до сих пор! Тихая и безобидная душа!»<sup>28</sup>, — вспоминал Василий Осипович о нем в письме П. П. Гвоздеву от 3.09.1861 г. Без всякого сомнения, внешние обстоятельства, какую бы напряженность они ни привнесли, послужили лишь поводом. Да и возникли они лишь как обнаружение, воплощение внутреннего терзания, все глубже уязвлявшего душу Василия Осиповича, в сфере эмоциональной, явленного как чувство «стояния между двумя огнями».

Преосвященный Варлаам (Успенский)<sup>29</sup>, тогдашний архиепископ Пензенский, «сколько мог наругав его», отнесся вполне милостиво

Тема сочинения была «Взгляд на друзей Иова». С 1875 по 1885 г. С. В. Масловский состоял ректором Пензенской семинарии. А в последние годы жизни был кафедральным протоиереем, председателем Епархиального училищного совета и Иннокентьевского просветительного братства.

<sup>28</sup> *Ключевский 1968. С. 25.*

<sup>29</sup> Варлаам (Успенский Василий Иоаннович) (1801—31.03.1876), архиепископ Тобольский и Сибирский. 11-й магистр VI курса (1824—1828) Московской духовной академии. Епископ Пензенский с 1854 по 1862 г. (с 22.04.1860 архиепископ).

«Епископ Варлаам был нрава крутого, но прямого и честного. Вел он жизнь простую, без всяких сибаритских прихотей, и доступен был для духовенства и других во всякое время. В обращении был грубоват и аляповат, но это и шло к простой, не дипломатичной, а искренней его натуре. Роста он был большущего, и сложение телесное имел крепкое... Обладал он крепким здравым смыслом русского старинного человека и вел себя и обращался со всеми по этому своему смыслу, без всякого стеснения себя какими-либо тонкостями дипломатическими: вежливостию, ласковостию и любезностию, при которых обыкновенно мягко стелят, а жестко спать...

Но крепостные помещики тогдашние его недолюбливали. Он их никогда не ублажал и от их капризов и стеснений всегда защищал духовенство. Рассказывали тогда, что какой-то помещик явился к нему и азартно на словах чернил своего приходского священника, жалуясь на то и другое... Варлаам выслушал его и, оценив своим здравым умом все ему наговоренное, прямо сказал такие недипломатичные слова этому ярому помещику: “Удивляюсь, вы образованный человек, а являясь к архиерею, говорите ему бесцеремонно такие глупости”. Ошеломленный помещик поспешно раскланялся, но в архиерейской передней не выдержал и сказал в азарте: “Это не архиерей, а сибирский медведь”.

Говорили, что он занимался пасхалиею и уже составил по этому предмету

и удерживать против воли не стал. 21 декабря 1860 года он наложил на прошение резолюцию: «Ключевский не совершил еще курса учения и, следовательно, если он не желает быть в духовном звании, то его и можно уволить беспрепятственно. Прочее исполнить. Декабря 21 дня 1860 года»<sup>30</sup>. Символичным для самого Ключевского показалось то, что увольнение его из Семинарии по времени совпало с отменой крепостного права. В своем уходе он также видел обретение свободы, бегство от принуждения, выход на волю.

24 июля 1861 года Василий Осипович прибыл в Москву и всего через несколько дней поступил на историко-филологический факультет университета. Упорные подготовительные занятия привели к успеху: экзамены он сдал легко. Товарищей по курсу у него было немного; всех студентов — 13. В июне 1865 года он окончил университет вторым кандидатом (первым был Александр Иванович Кирпичников<sup>31</sup>, а третьим — Никодим Павлович Кондаков<sup>32</sup>).

Сохранились письма Ключевского первых университетских лет. Они живо представляют состояние его души. Из письма дядюшке, священнику Боголюбской церкви в Пензе, о. Иоанну Васильевичу

большое ученое исследование, и готовил его к печати, но требовал при этом от начальства, чтобы цензура его сочинения поручена была митрополиту Московскому Филарету, которого он особенно уважал. И я знал, что он приглашал к себе часто пасхалиста преподавателя семинарии Павла Семилиорова для разных справок и поручал в Семинарии — не отыщут ли где что-нибудь по вопросу о *dies solis* — день солнца у римлян, который был и днем воскресным.

С духовенством и с корпорациею семинарскою и со всеми учеными он любил сближаться. Во все высокаторжественные праздники и царские дни все духовные и учителя непременно и обязательно к нему являлись *in cogroge* для поздравления» (*Певницкий Виктор Евгеньевич, прот.* Воспоминания // Русская старина. 1905. № 8. С. 329—330).

<sup>30</sup> Белокуров 1914. С. 313.

<sup>31</sup> Кирпичников Александр Иванович (1845—1903), историк всеобщей литературы.

<sup>32</sup> Кондаков Никодим Павлович (1844—1925), искусствовед. «С громадным большинством своего курса я был вовсе незнаком, или только шапочно, любил разговаривать с Ключевским, которого уважал за его серьезность и трудолюбие...» (*Кондаков 2002.* С. 91). «Громадное большинство», конечно, риторическая фигура. В действительности на курсе училось всего 13 студентов.

Европейцеву: «В первый раз в жизни почувствовал я себя одиноким, когда мы отъехали от станции железной дороги: ведь ни позади, ни впереди не было ничего не только родного, знакомого даже»<sup>33</sup>.

И вновь о том же путешествии из Пензы в Москву: «Машина спокойно тащит за собою целую деревню вагонов, только по временам фыркающая, как лошадь... Обольстительно прислушиваться, как неумолкаемо идет ее механическая работа... есть от чего морозу пробежать по телу, не от страха — он и на ум никому не придет, когда сидишь в вагоне, а просто от восторга»<sup>34</sup>.

Заслуживает особого внимания этот почти религиозный восторг перед продвижением технического прогресса: последствия такого чувства, охватившего душу, гораздо значительнее, чем может поначалу представиться. Христианство как основоположение человеческого общежития и неизбежный устой всей человеческой жизни начинает вдруг казаться несущественным, в расхожем сознании времени, оно вновь становится тем камнем, *который отвергли строители*<sup>35</sup>.

Писал же и Николай Семенович Лесков 13 марта 1862 года в неподписной передовой статье в газете «Северная Пчела»: «Во всяком народном представительстве побуждениями представителей руководят вовсе не те идеалы, о которых толкует “День” (газета, издававшаяся на ту пору И. С. Аксаковым, делавшая акцент на значении Православия. — В. Ш.), а общие интересы страны». Так ненароком «общие интересы страны», продолжавшей еще называться «православной монархией», противопоставляются вере. При том что видит уже Н. С. Лесков достаточно ясно: «Наш либерализм гораздо либеральнее на словах, чем на деле. На деле у нас “всяко живет”, а слова — “на словах соколиный полет”. Мы в самом деле: дошли в литературе, в известных вопросах, до такого либерализма, что он становится каким-то тираном и деспотом». «Вовсе не те идеалы», а «либерализм» оказывается на поверку страшную «узостью

<sup>33</sup> Письмо от 23.07.1861 // *Ключевский 1968*. С. 13.

<sup>34</sup> Письмо от 26.07.1861 // *Ключевский 1968*. С. 19.

<sup>35</sup> 1 Пет. 2, 7.

предвзятых воззрений». Наружная широта оборачивается обмельчанием глубины и принижением высокого, чудовищным уплощением жизни, и не заметить столь очевидного можно было разве только «просто от восторга».

Знаменательно сравнивает Ключевский лекции в Семинарии и в Университете в письме семинарскому товарищу своему П. П. Гвоздеву: «Тихий июньский день; окно отворено; тишина; слышно; “Как закон был руководителем иудеев, так и философия есть законодательница ко Христу”; голос журчит, как ручей, строчит, как приказный, а вдали светло, поляна нежится на солнце». А вот — Москва, университет: “Чтобы войти в интересы нравственной жизни народа, надобно изучить его словесность”... Чем дальше, тем шире раскрывается душа; ничего нового, все общее и более или менее читанное или слышанное, но любо становится на душе, и чувствуешь, как эти читанные и слышанные мысли с новой силой, с новым обаянием теснятся не в голову одну, а во всю душу, во все существо»<sup>36</sup>.

Еще решительнее было сказано в письме однокласнику по Пензенской семинарии В. В. Холмовскому<sup>37</sup>: «У меня иная догматика»<sup>38</sup>. И как прямое следствие «иной догматики» смещение перспектив, намечающийся разрыв со всем, чем душа жила и наполнилась, новое невосполнимое разрушение смыслового поля: «А у нас всегда были на первом плане тяжелая нужда, тяжелая борьба с бедной природой да давящими историческими обстоятельствами, татарщиной, византийщиной, боярщиной и прочим... С первых пор христианства русский человек стал грехом считать свою родную старину, свою народность... Где тут разыграть фантазии народа, когда над ней тяготели византийские ужасы адских мук и козней бесовских»<sup>39</sup>. Так исподволь обесцененный опыт православного подвижничества,

<sup>36</sup> Письмо от 3.09.1861 // *Ключевский 1968*. С. 23—24.

<sup>37</sup> Холмовский Василий Васильевич (1839—† после 1908), в начале 1900-х гг. мировой судья в Сухуми.

<sup>38</sup> Письмо от 27.09.1861 // *Ключевский 1968*. С. 31.

<sup>39</sup> Письмо П. П. Гвоздеву от 27.10.1861 // *Ключевский 1968*. С. 56.

великая школа трезвения души почти выпадают из поля зрения.

И дальше по пути переоценки: «Теперь затронуты самые внутренние глубины Православия, и от них требуют решительного да или нет. Без истории теперь, как и во всякое переходное время, нет спасения. Чувствуешь, что многое оказывается несостоятельным, а между тем, очертя голову, не хочется бросать своих старых верований, занявших столько душевных сил... Жалко бросить их, потому что они прежде были родником лучших мыслей и чувств. Вот и хочется свести счеты: вызвать пред исторический трибунал всех этих святых отцов, спросить у них, что они сделали не для себя, не для немногих, а для массы, которая так доверчиво и так благоговейно отдалась их водительству?.. Словом, проверить весь исторический ход христианства, проверить беспристрастно, и все равно, к чему бы ни повела эта проверка»<sup>40</sup>. Едва ли он осознает сам, что произнесенные слова — слова отречения. Ведь в отличие, скажем, от Ф. М. Достоевского он, если судить по вырвавшимся у него ненароком словам, не собирается избирать сторону Христа во что бы то ни стало. Непроизвольно и сама «история» переносится в «символ веры»: оказывается «без истории... нет спасения». И все-таки «отречение», да не совсем. Душа подспудно противится: «не хочется бросать своих старых верований, занявших столько душевных сил», которые «прежде были родником лучших мыслей и чувств».

Ключевский действительно остановился на пороге между мирами. И продолжает размышлять в письме П. П. Гвоздеву: «Но что делать с теми верованиями, которые воспитали нас, что делать с ними, пока будешь рыться в истории да добиваться от нее ответа?.. Но пока в христианстве есть одна сторона, которой можно отдаться без опасений, перед которой еще можно преклониться с самой беззаветной, детской доверчивостью, это его человечность, так много исцелившая ран в мире»<sup>41</sup>.

Дерзок и по мальчишески задирист вызов, бросаемый Ключевским (до чего схож он в этом с молодым Владимиром

<sup>40</sup> Письмо П. П. Гвоздеву от 25.11.1861 // *Ключевский 1968*. С. 65.

<sup>41</sup> Там же. С. 66.

Соловьевым, как бы далеко ни отстояли они друг от друга<sup>42</sup>) в том же письме: «Не боятся ли испортить нас! Наши души воспитывают для царствия Божия, как мусульмане своих дочерей для гарема султана — нежно отдавая от нас все нечистое, как бы мы не замарались, не простудились. Гнусно! Нет, чтобы закалить наш дух, поставя лицом к лицу со всем, что есть дурного и злого»<sup>43</sup>. Увы, дурное и злое уже надвигаются безудержно. По поговорке русской: «Что имеем, не храним».

«Я лично уже со времени своего студенчества, — писал Никодим Павлович Кондаков, однокурсник по Московскому университету, — не христианин внутренне и христианства не исповедаю. Но в то же время чувствую и сознаю себя искренне религиозным, но давно уже прекратившим в себе, внутри, и в своем быту всякие поиски и порывы к возвращению той мечтательной и темной веры, которою был наполнен в юношестве»<sup>44</sup>. Этого Василий Осипович о себе сказать не мог.

<sup>42</sup> Резкое неприятие Владимира Соловьева и его круга идей особенно отчетливо выражено в отзыве на его выступление «Об упадке средневекового мирозерцания», читанном в заседании Московского психологического общества 19 октября 1891 г. «Хочет догматизировать и канонизировать свои социалистические или даже просто служебные похоти... Христианство дано было не как готовый общественный порядок, тогда оно было бы нелепой затеей, а как идеал личной жизни... С отросшими волосами — нечто среднее между длинноволосым попом и лохматым нигилистом — расстрига... Что-то пошлое, дурацкое, точно дуралей озорной ворвался в рабочую комнату, где делали свое дело, все перепутал, напакостил и убежал... Атеисты всемиловейшее пожалованы в действительные статские христиане. Хочет спасать гуртом, а не поодиночке, как доселе» (*Ключевский 1968. С. 258—259*). Не верит трезвый ум Василия Осиповича, что «общество праведного общежития» может быть «составлено из негодяев», отвергая главное обольщение предстоящего века. И еще одна немаловажная деталька, характеризующая различие их взглядов и живую конкретность мысли Ключевского: «Ключевскому сказали: вот Владимир Соловьев говорит, что человек отличается от животного стыдом: у человека есть стыд, а у животного нет. Ключевский сказал: “Врет: у животных есть стыд: вот — у меня Кузька, ему всегда бывает совестно, когда что не ладно сделает, он подожмет хвост и глядит виновато, а у человека нет стыда: у человека страх”» (*Глаголев 1916. С. 494*).

<sup>43</sup> *Ключевский 1968. С. 66.*

<sup>44</sup> *Кондаков 2002. С. 167—168.*

Однако восторг «перед механическим дивом» и для него не прошел бесследно. Плененная душа не сразу может уgomониться и сама подчас уподобляется механическому в честолюбивом порыве познать крайние пределы человеческого, и тогда согнутая спина спортсмена подменяет уже собою лик святого. Охлаждение к горнему налицо и неприкровенно ощущается в письме И. В. Европейцеву от 14 июня 1862 г.: «Я скажу, что видел Москву очень мало; в Успенском не был ни разу (зачем?), Филарета не видал и не хочу видеть; в Кремле — два раза мимоходом, в Церкви вообще — два раза — в ноябре да на Пасху как-то, к концу. Неужели при таком любопытстве я могу сказать, что видел Москву?»<sup>45</sup>.

С историзмом как «условием спасения» входит все глубже мысль о релятивизме, относительности каждого положения дел, красноречиво выраженная в письме П. П. Гвоздеву от 20 ноября 1862 г.: «Интересно знать, что будет делать нравственное богословие, когда со своей высоты сойдет до разбора характеров и типов, обрисовываемых в современной литературе, характеров и типов, движимых в своем развитии и образе действий всевозможными мотивами, но только вовсе не нравственно богословскими... Если ведь было время, когда каждый мелочный лавочник интересовался знать, чем решили святые вселенские учителя вопрос о двух естествах Иисуса Христа, то почему же не быть и такому времени, когда не только лавочник, но и покнижнее люди не хотят помнить не только о нравственном, но и всяком другом богословии»<sup>46</sup>.

К счастью, разрыв, совершающийся в уме, вовсе не непременно становится разрывом практическим. Однако нередко чувство, не просветленное зиждительной силой ума, мертвеет и глохнет, само не заметив того. Ум, для которого вера становится лишь бесплотным идеалом, призраком какого-то неотмирного гуманизма, но не обнаруживает даже своего отсутствия, выветривается и пустеет, становится ломким и острым, сухим и подвижным.

<sup>45</sup> *Ключевский 1968*. С. 98—99.

<sup>46</sup> *Ключевский 1968*. С. 100—101.

Трагизм заключается именно в невозможности прорыва. Как писал Василий Осипович в 1899 году в черновых заметках о Чехове: «Нелепость до того нелепа, что становится не досадной, а только смешной или печальной», и сладить ли «с царящим над миром средним человеком»? Не удаются «ни кислая улыбка, ни великодушный вздох», когда «становишься глаз на глаз с жизнью, т. е. с самим собой, и думаешь, чем же я лучше их, вот этих всех идей?» «Субстанция ни то, ни се, серая, поношенная, всегда скучная и никогда не скучающая, ежеминутно умирающая и походя возрождающаяся, но не умеющая, не заботящаяся взять себе в толк, зачем она родится, для чего живет и почему умирает»<sup>47</sup>.

Отметим, впрочем, одно важное обретение студенческих лет, подчерпнутое Василием Осиповичем от Ф. И. Буслаева: «Слово — не случайная комбинация знаков, не условный знак для выражения мысли, а творческое дело народного духа, плод его поэтического творчества»<sup>48</sup>.

Однако от общей диспозиции, сложившейся в годы учебы и контурно обрисованной нами, возвратимся к жизненному пути Ключевского, наметим его в самых общих чертах. По наружности своей он прям, прост и немногосложен, вполне согласуется с пожеланием его «безотчетно и безраздельно отдаться науке, сделаться записным жрецом ее, закрыв и уши, и глаза от остального». Удивительно удавалось ему улавливать «мелкие, неуловимые для других черты, слагать из них драгоценные исторические ожерелья и озарять их исторической идеей»<sup>49</sup>. Он преподает русскую историю в Александровском военном училище (1867—1873), в Московской духовной академии (1871—1906), в Московском университете (1879—1911), председатель Императорского общества истории и древностей Российских (1893—1906), магистр русской истории (1872), доктор русской истории (1884),

<sup>47</sup> Ключевский В. О. Неизданные произведения. М., 1983. С. 323.

<sup>48</sup> Ключевский В. О. Сочинения. Т. 8. М., 1959. С. 291. Любимый его учитель по университету Федор Иванович Буслаев также был родом из Пензы.

<sup>49</sup> Барсов Е. В. Ключевский // Московский листок. 1911. 16 мая.

ординарный академик Императорской академии наук (с 7 октября 1900 г.).

Женился он по окончании курса на Анисье Михайловне, племяннице квартирной хозяйки, которая и выходила его, когда еще на студенческой скамье он отчаянно заболел тифом. «Удивительно, — по словам Елпифидора Васильевича Барсова, — она умела понимать и беречь его, предупреждала и устраняла всякое его нравственное беспокойство»<sup>50</sup>. В доме у него воспитывались и дети рано умершей младшей сестры. «Жизнь его была необыкновенно проста, а в первые годы, по окончании курса, даже очень скудна. Он жил тогда около Полянского рынка, в маленькой хижине, состоявшей почти из одной комнаты, но зато был широкий двор, почти непролазный в сырую погоду»<sup>51</sup>.

О впечатлении, произведенном первой лекцией Ключевского в Московском университете, живо вспоминал бывший на ту пору студентом В. В. Розанов:

«Прошел говор, что в большой словесной аудитории (во втором этаже нового здания) новый профессор русской истории В. О. Ключевский будет читать первую пробную лекцию. Профессор же этот приглашен от Троице-Сергия, из духовной академии. Мы, студенты, никакого представления о нем не имели и появлению его не предшествовало никаких слухов. Аудитория переполнилась! На скамьи прошло несколько профессоров университета, между ними Герье и другие.

И вот неуклюжей, раскосой и торопливой походкой вошел новый профессор и не столько сел, сколько уместился на кафедре, живя на ней, двигаясь, поворачиваясь и корпусом, и головой... и руками. Есть фигуры летучие, есть фигуры стоячие, есть фигуры ползучие. Ключевский был фигура ползучая, стелющаяся, цепляющаяся. Как лиана около дерева, как повилика около забора. И он полз руками, фигурой, больше всего мыслью, полз голосом... Но здесь я должен отдельно сказать о голосе.

<sup>50</sup> Там же.

<sup>51</sup> Там же.

По аудитории пронесся резкий, тонкий, нам, студентам, показалось — почти дискант, но дисканта почти не было: это был горловой голос в высоком напряжении, при котором горловые связки особенно дрожат. Какая противоположность с Соловьевым и Поповым, они были мужи, мужчины — как слоны, из недвижимой фигуры несли именно «трубою» спокойный бас, без напряжения и волнения. Речь ступала, как толстые ноги слонов о каменную почву. У Ключевского голос был явно женский, крикливый, певучий, и он им не говорил, “как прилично профессору”, а тянул его, как тянут проволоку на фабриках... Лекция была тягучая, гибкая, бесконечная нить, свиваемая так и этак.

Это форма. Она нас удивила и не была нам приятна. Теперь о содержании. Ни темы, ни хода мыслей “пробной лекции” я не помню, меня заняло в ней другое: строение мысли, строение фразы как словесного предложения.

Ничего подобного я не слышал ни прежде, ни потом. Ключевский нередко останавливался (на мгновение), чтобы перестроить иначе уже произнесенную фразу и кончить ее так, как нужно было; в последнем завершении, в последнем чекане, к которому ни прибавить ничего нельзя было, ни убавить из него. Поэтому, когда фраза завершилась, — это была художественная, литературная фраза, которая могла сейчас лечь под печатный станок. Медленно, с какой-то натугой, со страшной внутренней работой вам сейчас он “печатал” слово, строки, предложения, всю характеристику лица или эпохи, давал ответ на вопрос или недоумение науки и ученых. Это было необыкновенно. Речь, им произнесенную, без поправок, без корректуры, без “просмотра автора” можно было помещать куда угодно, все было кончено и завершено, отделано последнею отделкою. За каждое слово и оттекнок слова он мог бы судиться или стреляться на дуэли — если бы это сколько-нибудь было вообразимо относительно его.

Но было явно, что он не отречется никогда ни от одного оттенка; а было их много. Чтение его было полно оттенков, ретуши; нередко (в отношении исторических лиц) оно звучало тонкой и решительной иронией, общий привкус речи был шутливый, подсмеивающийся.

И все это так тонко и непретенциозно, как может быть только у старого преподавателя духовной академии.

Все было страшно ново: ни на одного из наших университетских профессоров он не был похож. Нисколько. Полная им противоположность.

Бесспорно, он принес сюда на своих сапогах землю от мощей Сергия Радонежского, от тенистых аллей Троице-Сергиева посада, от тамошних пахучих порядков или беспорядка, от бурсы, от вечно-го тамошнего ладана, от кипариса и восковых свеч. В университет с ним вошла духовная академия: в ее идеальном, лучшем выражении. Он ее внес уверенно и твердо, от нее не отрекаясь и ею не стесняясь. Но и без спора, без критики университета в его светском духе и “душке”. Сущность и особенность “Ключевского в Москве” заключалась в высшем и, может быть, неповторимом слиянии в одном лице традиции и духа русского церковного просвещения, бытового, народного, религиозного, — с просвещением государственным, светским, общественным, вольным. В том и другом он откинул ложное и мелочное, черное или пустое, и оба слил в своем умном лице, в своей ковanej речи.

Черный (тогда), гладкий, длинный волос вроде дьяконского или дьячковского обрамлял его сухощавую голову... Лице все жило, особенно рот и глаза, но также вся его мускулатура. Борода маленькая (меньше, чем теперь на портретах)... Все давало впечатление типичной стародавней духовной фигуры. Не то псаломщик от кафедрального собора, не то подьячий посольского приказа времен царей Михаила и Алексея... В нем не было заметно ничего нового, “новенького”. Чего-нибудь щеголеватого нельзя было и вообразить в связи с ним. Это был не наших времен человек. И вместе — “наших”, по отсутствию вражды к “нам”, по полному пониманию “нашего времени”<sup>52</sup>.

И несмотря на все свое стояние между миров, на великое внутреннее смятение души, Ключевский воспринимался студента-

<sup>52</sup> Розанов В. В. Около науки и университета // Русское слово. 1909. 12 декабря.

ми именно, как «принесший на сапогах землю от мощей Сергия Радонежского». И еще удивительнее то, что это нисколько не отвратило от него студентов, по-шестидесятнически радикально (теперь бы сказали «экстремистски») настроенных.

Можно услышать оттенки критической оценки у давнишнего ученика Ключевского, учившегося примерно в те же годы, что и В. В. Розанов, Петра Николаевича Милюкова: «Он нас подавлял своим талантом и научной пронизательностью. Пронизательность его была изумительна, но источник ее был не всем доступен. Ключевский вычитывал смысл русской истории, так сказать, внутренним глазом, сам переживая психологию прошлого как член духовного сословия, наиболее сохранившего связь со старой исторической традицией... Он оживлял материал своим прожектором и сам говорил, что его надо спрашивать, чтобы он давал ответы, и эти ответы надо уметь предрешить, чтобы иметь возможность их проверить исследованием. Этого рода “интуиция” нам была недоступна, и идти по следам профессора мы не могли.

К этой черте присоединялась другая: то обаяние, которое производила художественная сторона лекций Ключевского, его искрящееся остроумие, отточенность формы, неожиданные сопоставления и антитезы, наконец, готовые схемы, укладывавшие в одну отточенную фразу смысл целых периодов истории, все это было слишком далеко и стояло слишком высоко над тем, к чему нас приучило предыдущее преподавание русской истории. Свое стройное здание профессор выводил в готовом стиле из нашей *tabula rasa*. Мы видели на его примере, что и русская история может быть предметом научного изучения; но дверь в это здание оставалась для нас запертой»<sup>53</sup>.

Совсем о другом восприятии говорит историк М. М. Богословский: «С лекции Ключевского всегда, бывало, уходил с новыми знаниями, которые на ней приобретались, но — что еще гораздо важнее — чувствовалось, что с нее уходил,

<sup>53</sup> Милюков П. Н. Воспоминания. Т. 1. М., 1990. С. 115.

став немного умнее, чем пришел на нее. Свет его мысли просветлял и мысль его слушателей»<sup>54</sup>.

А в словах видного деятеля Временного правительства П. Н. Милюкова<sup>55</sup> — отголосок так и не завершившейся в нем никогда дружбы-вражды с Ключевским, ставшей немаловажной частью его жизни. Тот никак не мог вполне отозваться на прогрессистские чаяния, обуревавшие Павла Николаевича задолго до безоглядного погружения его в политическую деятельность<sup>56</sup>. Да и требования, предъявляемые к нему Ключевским, были чрезмерно высоки.

Несомненно, воздействие Ключевского на русское общество и на русскую культурную жизнь было весьма велико, хотя даже вопрос об этом до сих пор по существу не поставлен. О Ключевском говорили только по отношению к науке «русской истории», между тем влияние его далеко не ограничивалось преподававшимся им предметом. Недаром указывал М. Бороздин, что смерть Ключевского была «утратой не одной Москвы, но всей грамотной и мыслящей России, имя его вряд ли с кем может быть сравнено по широкой и глубокой популярности, смело можно сказать, что нет ни одного уголка в России, где бы не знали его и не чтили»<sup>57</sup>. На многих (к примеру, на том же В. В. Розанове) вполне внятен явственный отпечаток: его личности, его речи, его образа мысли.

<sup>54</sup> Богословский М. М. Историография, мемуаристика, эпистолярная: научное наследие. М., 1987. С. 77.

<sup>55</sup> Декларируемая отдаленность Милюкова от духовного сословия отнюдь не помешала ему жениться на дочери ректора Московской духовной академии прот. С. К. Смирнова, с которой в гостях у Ключевских и познакомился.

<sup>56</sup> Отметим письмо, написанное В. О. Ключевским графу С. Д. Шереметеву в 1902 г. после ареста Милюкова: «Может быть, Вы найдете возможным употребить светлое влияние Ваше к тому, чтобы вернуть Милюкову возможность работать для семьи.

О самом Милюкове я выскажу — и со знанием человека — одно: он не из худших в своей рати. Это наивный, тяжеловесный, академический либерал, в действиях своих даже глупый, а не вояка искушенный и неуловимый. В заблуждениях своих такие, как Милюков, все же хранят нечто культурное и благомыслящее, на что у меня есть данные бесспорные» (Ключевский 1968. С. 197).

<sup>57</sup> Бороздин М. Памяти Ключевского // Русское Слово. 1911. 13 мая.

Удивительно умение Василия Осиповича отыскивать в родной истории маленькие, незаметные исторические величины и превращать их в типы. По сродности ли себе? Ведь сам он, по словам В. В. Розанова, — «никуда» не рос, никуда не «хотел», ни к чему не стремился, но как около старого дерева «само собою» нарастает с каждым годом новая древесина, и оно становится все больше и толще, — так Ключевский «само собою» вырос в коренного русского историка»<sup>58</sup>.

По воспоминаниям историка Ю. В. Готье: «Это достигалось не только редким знанием им своего предмета, но еще единственно ему свойственной способностью проникнуть в душу русского народа и русского человека, понять его и в его настоящем, и в его прошлом и, наконец, столь же исключительной способностью владеть выразительной и богатой русской речью. Русский язык он внутренне понимал и владел им так, как он понимал и знал русскую душу. Громадным знанием, даром живо и проникновенно понять русский народ и русскую душу и свою любовь облечь в какую-то своеобразную, но тоже понятную русскому человеку дымку добродушия»<sup>59</sup>.

Вне подлинной личной близости, с теплым голосом, с живой улыбкой в ответ на слово, как будто не было для него общения. «Малейшая детонация в отношениях, какое-нибудь случайно сорвавшееся не совсем удачное слово мгновенно коробили его, и он съеживался и уходил в себя»<sup>60</sup>. «Зато когда наконец лед был сломан, вы получали истинно чарующее наслаждение от общения с этим бездонно умным, беспредельно талантливym, по внешности колючим, а в сущности в высшей степени добрым человеком. Он был добр не на словах, а в делах»<sup>61</sup>. «Эта черта его показывает высокое интимное напряжение его души, — и им-то именно он и уроднился

<sup>58</sup> Розанов В. В. Памяти В. О. Ключевского // Русское слово. 1911. 15 мая. К сожалению, в выходящем ныне собрании сочинений В. В. Розанова статья эта оказалась пропущена.

<sup>59</sup> Готье Ю. В. Университет // Московский университет в воспоминаниях современников. М., 1989. С. 565—566.

<sup>60</sup> Кизветтер 1997. С. 54.

<sup>61</sup> Там же. С. 54.

русской истории, как ни один историк до него... Вся она — не показная; вся она тиха, не притязательна; вся, вместе с тем, прекрасна и глубокомысленна...»<sup>62</sup>.

«Он говорил нам про все “свое”, — вспоминал В. В. Розанов, — не величавое, не всемирное, пожалуй, — не глубокомысленное, но что нам милее и всяческого глубокомыслия, и величавых панорам. Вот, в самом деле, это единство духа и жизни: на что его променяем? Оно есть такая ценность, которая ни на что не променяется. Особливость Ключевского — что он, не отрицая преобразований XVIII века, тем не менее помещает центр тяжести русской истории в Москве, в Кремле, в старорусских базарах, в крестьянской избе, в духовном сословии, — во всех этих элементах, которые и в “Петербург” перешли, ничего не потеряв из “своего”, и в значительной степени переукрасив самый Петербург “по-своему”»<sup>63</sup>.

Ключевскому виделось, что история должна в результате представить наличный запас сил и средств, какие накопил народ в свое вековое существование. Но принятая им невольной отправная точка ограничивала его возможности, и он вынужден был более останавливаться на бытовой и хозяйственной жизни. Только в этюдах иногда ему удавалось проникнуть глубже.

Везде он бывал своим — среди ученых и среди духовенства, среди военных и при дворе. Однако, как отмечал тот же П. Н. Милоков: «...около Ключевского, за все время жизни, был простор. Ближе известного расстояния к нему даже самым близким людям подойти было нельзя, — не по его гордости и самомнению, не по ложной скромности, а просто по чрезвычайно сложной конструкции его психики. Ему зачастую было трудно выразить внешним образом свое отношение; даже к людям, к которым в душе он очень хорошо относился. Мне приходилось быть свидетелем, как даже написать самое простое письмо с обычными формами житейской вежливости

<sup>62</sup> Розанов В. В. Памяти В. О. Ключевского // Русское слово. 1911. 15 мая.

<sup>63</sup> Розанов В. В. Признаки времени. М., 2006. С. 102.

составляло для него истинное мучение»<sup>64</sup>. А профессор Московской духовной академии С. С. Глаголев писал: «Боязнь пространства: двигаться, имея перед собой пустоту было нелегко (для него — *В. Ш.*)... Он проходил это пространство ускоренным шагом, который нельзя было назвать бегом, но который не был и нормальной походкой. Наклонив немного голову, часто держась левой рукой за левую пуговицу сюртука, он быстро проскальзывал на кафедру»<sup>65</sup>. Тот же автор отмечал также в характере его «две черты: он страшно боялся оказаться смешным и остаться одиноким. Первое заставляло его всегда быть настороже. Если бы у него спросили: Василий Осипович, какой сегодня день? он не ответил бы сразу...»<sup>66</sup>.

И все же везде он был «своим». Особенно — у «Троицы». По воспоминаниям профессора Московской духовной академии С. И. Смирнова, Василий Осипович однажды говорил ему: «В одном северном житии рассказывается, как старец-подвижник, выйдя в лес, за ограду обители, заслушался птички и заснул на триста лет. Проснувшись, он пошел к своему монастырю и не узнал его, стены окрашены в другой цвет, новый настоятель, чужая братия... Я был счастливее этого старца: рано оставив духовную школу, долго я скитался вдали от нее, но когда в нее вернулся, я почувствовал себя здесь снова своим»<sup>67</sup>.

Сохранились и воспоминания питомцев Московской духовной академии о лекциях Ключевского того же начального периода его деятельности: «Небольшого роста, весь щупленький, невзрачный, близорукий, с сильными очками на быстрых глазах, без манер, без изящества, Василий Осипович был бесподобен на кафедре, окруженный всегда массой слушателей, собиравшихся с разных курсов и отделений. Видимо для всех, тут же на кафедре, он и творил свои рассказы по истории, свои незабвенные характеристики исторических лиц: это была и живопись, и лепка, и скульптура. Написанное в

<sup>64</sup> Миллюков П. Н. Ключевский // Речь. 1911. 24 мая.

<sup>65</sup> Глаголев 1916. С. 497.

<sup>66</sup> Там же. С. 505.

<sup>67</sup> Смирнов С. И. Памяти профессора // Русское слово. 1911. 13 мая.

тетрадке было только общей канвой, на которой творческая мысль профессора с удивительным искусством вышивала наглядные, исторически-достоверные узоры. В живых, отчетливых образах и картинах, нарисованных Василием Осиповичем, проходили перед нами бывшие цари, митрополиты, патриархи, полководцы, бояре, дьяки, крестьяне и холопы в различных положениях и отношениях жизни. Многочисленная (в университете — тысячная) аудитория в иные моменты просто не дышала, вся превратившись в сплошное внимание настолько, что ничтожный шорох неприятно раздражал нервы. Тихий шепот Василия Осиповича, передававшего чью-нибудь типичную фразу, успевали уловить сидевшие на самых задних скамьях. То вся она одновременно переживала боль в сердце своем, то готова была издать общий крик негодования, то вдруг разражалась единодушным и неудержимым смехом. Но... менялись тоны и малейшие нюансы в голосе профессора, и слушатели моментально застывали в непосредственных своих чувствах и снова впивались жадными глазами и ушами в своего чудного учителя — философа, психолога, художника, чародея. Как любили, как почитали юноши Ключевского: это была их гордость, их красота, их радость. Они ждали от него откровений. Он вел их за собой в мир исторической правды. Он насаждал в них спасительные чувства сочувствия добру и отвращения от зла и коварства»<sup>68</sup>.

«Сам Василий Осипович обычно говорил, что в Посад он ездил освежиться и отдохнуть. И действительно он проводил здесь время непринужденно, в обществе своих близких академических друзей. В понедельник после обеда его нередко можно было видеть или пришедшим посмотреть на студенческий каток, или прогуливающимся по Посаду и его окрестностям. Не прочь был Василий Осипович принять участие и в скромной студенческой пирушке, причем и здесь все сводилось, главным образом, к неистощимым остроумным рассказам Василия Осиповича»<sup>69</sup>.

<sup>68</sup> Из воспоминаний студента Московской духовной академии 1870-х годов // У Троицы в Академии. М., 1914. С. 187—188.

<sup>69</sup> Покровский А. О Ключевском // Русское слово. 1911. 14 мая.

П. Н. Милюков однажды написал, что «Московская Русь была ему (Ключевскому. — *В. Ш.*) ближе, милее и, позволю себе оказать, понятнее...», и симпатии Ключевского находились «в самой тесной связи с “былым”, окружавшим его...», и сам он «ощущал себя думным дьяком» на служении России. Тому подтверждением «вся житейская обстановка, круг его родных и знакомых. Надо прибавить, что эта среда была единственной, в которой Ключевский не чувствовал никакого стеснения и в которую поэтому охотно возвращался... Он близко, нутром понимал этот быт...»<sup>70</sup>. Под «бытом» разумеется здесь Православие, разумеется Церковь.

«Русская порода, кусок драгоценной русской породы в ее удачном куске, удачном отколе — вот Ключевский. Я сравнил его с лианою: цепляясь руками, фигурой, умной головой, внимательной любящей душой, — он тридцать лет растет и ползет по старой русской стене, залезая своими “крючочками” во все ее щелочки, во все ее скважинки... И никто так, как он, не знает, и никто так, как он, не любит эти старые освященные стены», — писал В. В. Розанов<sup>71</sup>.

На сапогах своих принес он землицу от мощей Сергия Радонежского. Ключевский уважал веру и видел в ней сокровище. Во всяком случае в Московской духовной академии, как свидетельствует С. С. Глаголев, «в своих чтениях он никогда не позволял себе ничего, что могло бы оскорбить или смутить чью-либо религиозную совесть»<sup>72</sup>. По воспоминаниям того же С. С. Глаголева: «Очень охотно и часто Ключевский говорил о религиозности своей жены, которая потом и умерла в церкви (на светлой заутрене 1909 года ей стало плохо и довести до дома не удалось. Василий Осипович даже давал в газетах объявление с просьбой сообщить ему, как все произошло с Анисьей Михайловной). Он называл ее религиозность спортом, но видно было, что к этому спорту он относился с глубоким уважением»<sup>73</sup>.

<sup>70</sup> Милюков П. Н. Ключевский (окончание) // Речь. 1911. 25 мая.

<sup>71</sup> Розанов В. В. Около науки и университета // Русское слово. 1909. 12 декабря.

<sup>72</sup> Глаголев 1916. С. 507.

<sup>73</sup> Там же. С. 508.

К вере других относился с уважением, но верил ли сам? Что у Ключевского было на душе, понять не так просто, учитывая его сдержанность и приняв во внимание еще студенческие его раздумья. Облик отчасти двойится еще с того времени, когда он, работая над «Древнерусскими житиями святых», по воспоминаниям профессора П. В. Знаменского, «был еще очень молодой человек, корректный, скромный, сдержанный, даже немного недоверчивый, с каким-то пытливо высматривающим взором»<sup>74</sup>.

И не раз говаривал он, что «к концу работы у него появилось чувство человека, который нырнул под воду, затаив дыхание, движется под водою и думает: хватит ли у него сил выдержать»<sup>75</sup>. Не так просто подступиться к житийным текстам извне, чтобы вычленивать из них материал для добротной «позитивной» и критической истории во вкусе XIX века.

А с другой стороны, по свидетельству Елпифидора Васильевича Барсова, одного из самых близких и душевных друзей его: «Занимаясь житиями русских святых, он сделал огромный запас фактов, характерных для заселения северо-востока Русами в силу идеального уклада народной жизни. Не занес он этих фактов в изданную книгу, но берег их, как драгоценность, для будущих своих работ»<sup>76</sup>. Данных работ, отметим сразу, к сожалению, так и не появилось. Слишком уж в другую сторону дул ветер тогдашней общественной жизни. Особенно после кончины императора Александра III, резко переменявшей духовную атмосферу эпохи.

Редко и ненадолго проясняется небо, как, скажем, в лекции, читанной им о преподобном Сергии, когда и Третий Филиппов, защитник и почитатель «древлего благочестия», прослезился.

«Из его речей было видно, — пишет С. С. Глаголев, — что старую академию он ставил выше, чем новую, но старая академия отличалась от новой прежде всего и больше всего религиозностью. Легкомысленно кощунственные выходки некоторых, видно, его ко-

<sup>74</sup> Биографический очерк 1914. С. 56.

<sup>75</sup> Там же. С. 56.

<sup>76</sup> Барсов Е. В. Ключевский // Московский листок. 1911. 16 мая.

робили. С уважением он говорил о старых архиереях даже тогда, когда они по-видимому не проявляли к нему особого уважения. Так, он хорошо отзывался о пензенском архиерее, при котором учился в семинарии. Ключевский пробыл в богословском классе один год и затем перешел в университет»<sup>77</sup>.

И в то же самое время порою очень резкие и отчетливо сформулированные записи в дневнике, которые сам он, правда, публиковать не собирался. Нет, не понапрасну писал он еще 27 сентября 1861 г. в письме П. П. Гвоздеву: «Но скажу тебе раз навсегда: ты знаешь, я охотник до красного словца, для которого не пожалел и отца»<sup>78</sup>.

«Острый язык Ключевского не щадил никого, — вспоминал спустя много лет историк Александр Александрович Кизеветтер. — Весьма нередко люди, только что с поспешной радостью улыбавшиеся остроте Ключевского, коловшей враждебные им начала, мгновенно скисались от следующей его остроты, которая столь же метко поражала дорогие им прямо противоположные начала. Отсюда родилась репутация Ключевского как неисправимого скептика, не признающего никаких святынь... Под маской беспощадного острословия в нем таилась душа, глубоко чувствующая и даже чувствительная. Он только не любил пускать посторонних в святая святых своей души»<sup>79</sup>.

С одной стороны, либерал, как нередко сам представлял себя. А с другой — монархист втайне, как свидетельствовал С. С. Глаголев, отмечая, что «имеется для этого немало конфиденциальных доказательств»<sup>80</sup>.

И в то же время «свой человек», по свидетельству А. Ф. Кони, в редакции «Вестника Европы» — этом либеральнейшем в профессорском роде «гнездышке птенцов Петровых», по выражению Владимира Соловьева. С либералами либерал. Недаром после 1905 года вступил в кадетскую партию.

<sup>77</sup> Глаголев 1916. С. 507.

<sup>78</sup> Ключевский 1968. С. 36.

<sup>79</sup> Кизеветтер 1997. С. 51.

<sup>80</sup> Глаголев 1916. С. 499.

И дружил с Победоносцевым, благодаря которому получил чин тайного советника.

А ведь прав был П. Н. Милоков. Воистину был Василий Осипович думным дьяком. Не от Думы Государственной, куда он так и не сподобился попасть, баллотировавшись по Сергиевому Посаду. От дум своих непрерывных, от великой встревоженности человека, оказавшегося между мирами и явственно ощутившего это, взвалившего «междумирность» себе на плечи. «Искал ли он когда-нибудь чего-либо для себя? Должно полагать, что нет... Для других и за других он действовал. Он был добрым товарищем, но своего не искал»<sup>81</sup>.

«Ренан заявлял о своей зависти к наивной вере бретонцев, — размышляет С. С. Глаголев. — Такую, в сущности, глуповатую позу никогда не мог принять Ключевский. Он уважал веру, потому что видел в ней сокровище. Несомненно, он верил в Бога, как его понимает христианство. Но принимал он все христианство в форме Православия или в форме, близкой к Православию? Может быть, он принимал веру отцов, рассуждая, что невелико прегрешение разделять заблуждения отцов, но будет непростительным грехом, если отказаться от их веры, а она окажется истиной?»<sup>82</sup>

Никогда не спорил он с людьми, а только беседовал. В речах, в фигуре его и в каком-то почти отшельничестве (недаром и комнату его рабочую так часто уподобляли келье), в самом возвышенном и назидательном тоне (веяло от него некоторой суровостью, но не той, которая отталкивает) проступали родовые черты. Никуда не девшаяся, только несколько затемненная вихрями времени подлинная харизма духовного сословия. Он был питомцем старой бурсы, где, как писал С. С. Глаголев, «как будто ничему и не учили и откуда выходило множество умных людей. Изумительна та нравственная дисциплина, которую прививала эта школа своим питомцам. Дело здесь не во внешней благопочтительности, которую отмечают у старших священников, дело здесь в глубоком внутрен-

<sup>81</sup> Там же. С. 509.

<sup>82</sup> Там же. С. 508.

нем сознании долга... Питомец старой бурсы кланялся архиерею и тогда, когда тот, говоря метафорически, отдавал его на распятие. Он исполнял то, что считал долгом. Чувство долга было сильно у Ключевского»<sup>83</sup>.

«Этот “скептик” и “остряк”, — отмечал А. А. Кизеветтер, — был горячим патриотом и народолюбом, но только его любовь к родному народу никогда не принимала характера идеализации. Вот к этому он действительно был неспособен; до этого не допускали острый критический ум и чувство духовной независимости. Любить он умел. Но он не умел и не желал превращать любовь к кому бы то ни было в низкопоклонство и распластывание во прахе»<sup>84</sup>.

Бесценные сведения о том, что говорил В. О. Ключевский на своих поздних лекциях, сохранил Валентин Николаевич Сперанский, юрист и философ, выпускник Московского университета 1899 года, а впоследствии профессор Парижского университета. Уже в середине 1950-х он вспоминал об услышанном им:

«Пророчески дальновидно говорил историк на пороге вечности, за шесть лет до февральской революции. Этих драгоценных слов, почерпнутых из моих записей, я не нахожу теперь в советском печатном курсе Ключевского.

Русский народ в глазах Ключевского — не богоносец, не великан-чудотворец, но праведный долготерпеливый подвижник. Случалось не раз этому народу и бушевать, и бесчинствовать, и расправляться самосудом и грабежом. Он и своекорыстен — скрытен и лукав, и хитер. Он бывал и жестоким, и озорным, и слепомстительным. Гршил он и безобразил кощунственно, и погружался в разгул дикий и безоглядный. И этот же народ сам, по собственному почину, в своих грехах безмерных каялся и молился пламенно, в сокрушении непритворном.

Чудесные художественные песни нашего народа целиком отражают его душевные силы, целебные и возрождающие. К прочному нравственному самосознанию русский народ придет путем

<sup>83</sup> Там же. С. 509.

<sup>84</sup> Кизеветтер 1997. С. 54.

мучительных мытарств и изнурительных самообольщений. Не все еще воры и самозванцы потешились над ним всласть и вдоволь. Еще поддается он соблазнам коварным и трудно отразимым. Еще обманет он и царя, и пастырей, и бар, и ... самого себя. Отрезвление и покаяние придет медленно и болезненно, но неминуемо и прочно»<sup>85</sup>.

Скончался Ключевский 12 мая 1911 года и похоронен был в Донском монастыре за алтарем церкви преподобного Иоанна Лествичника.

Панихиды по кончине Василия Осиповича совершались в квартире покойного на Житной улице в 14-м доме в 12 часов дня и в 7 часов вечера.

15 мая состоялись похороны Василия Осиповича. К выносу тела в дом покойного на Житной улице к 8-ми часам утра собрались профессор и студенты с профессором М. К. Любавским, помощником ректора Московского университета, во главе. После литии гроб на руках вынесли студенты, и печальная процессия направилась в Университетскую церковь.

Заупокойную Литургию, начавшуюся в 10 часов, совершал преосвященный Анастасий, епископ Серпуховский, соборне с настоятелем Знаменского монастыря архимандритом Модестом, местным благочинным протоиереем С. М. Марковым, профессором богословия Московского университета протоиереем Н. И. Боголюбским и другим духовенством. В конце литии преосвященный Анастасий произнес прочувствованную речь, посвященную памяти историка и учителя.

Следовавшее за тем отпевание совершил преосвященный Трифон, епископ Дмитровский, в сослужении преосвященного Анастасия, архимандрита Модеста и многочисленного духовенства из числа учеников и почитателей усопшего профессора.

Произнесены были две речи законоучителя Московского Коммерческого училища И. А. Артоболевского, родом из Пензы, передавшего «низкий до земли поклон от родной земли твоей», и на-

<sup>85</sup> Сперанский В. Н. Воспоминания // Возрождение. Париж. 1955. № 1. С. 84.

стоятеля Университетского храма протоиерея Н. И. Боголюбского. Много было живых цветов в виде крестов и венков, в том числе от Императорского Московского университета («Своему незабвенному профессору и почетному члену»), от Императорской академии наук, от Русского исторического общества, от Московского общества грамотности, от редакции журнала «Научное слово», от группы слушательниц Высших женских курсов.

Присутствовали преосвященный Иоанникий, попечитель Московского учебного округа А. А. Тихомиров, попечитель Казанского учебного округа А. Н. Деревицкий, и. о. ректора Московского университета граф Л. А. Комаровский, Московский городской голова Н. И. Гучков.

Храм был полон молящимися. Отпевание закончилось во втором часу дня, а вынос тела после прощания состоялся лишь в 2 часа дня. Ко времени выноса тела на Большой Никитской улице около храма собралась многочисленная публика. Гроб понесли на руках в Донской монастырь студенты и другие почитатели памяти усопшего.

Печальную процессию сопровождали преосвященные Тихон и Анастасий. Против зданий Архива Министерства иностранных дел и Румянцевского музея были совершены литии. Процессия повернула на Житную улицу к дому усопшего, где еще одну литию совершил преосвященный Анастасий.

К Донскому монастырю шествие приблизилось лишь в пятом часу дня; процессию встретили настоятель обители высокопреподобный Алексей и пребывающий на покое в обители преосвященный Антонин, которые по совершении литии сопровождали гроб до могилы, приготовленной недалеко от могилы князя С. Н. Трубецкого.

Знаменательно присутствие на этих похоронах в будущем святейшего Патриарха Тихона (Белавина), митрополитов Трифона (Туркестанова), оставшегося в Церкви, возглавлявшейся митрополитом Сергием, и Анастасия (Грибановского), впоследствии Первоиерарха Русской Православной Зарубежной Церкви.

Православная Москва проводила Василия Осиповича как своего, как думного дьяка, служившего России и Богу, взвалившего на себя непосильный крест, разлетавшихся, казалось непоправимо, миров. История была для него не только наукой о прошлом, но и собиранием воедино народного духа перед надвигавшейся бурей.

«Он любил родное и глубоко чувствовал русскую душу, — писал князь Евгений Николаевич Трубецкой. — Раз в жизни, но, кажется мне, всего один только раз, дано ему было заглянуть и в интимную, религиозную, мистическую ее глубину. Случилось это в тот день, когда он создал свою вдохновенную лекцию о преподобном Сергии Радонежском.

Эта лекция без сомнения — самое горячее, самое глубокое и проникновенное из всего, что он написал, самое духовное из всех его произведений. Но это еще не мирозерцание, а скорее зачаток того мирочувствия, которое поднимало Ключевского высоко не только над его коллегами — московскими профессорами, но и над ним самим.

Этого подъема было достаточно, чтобы осветить всю русскую историю изнутри, из той глубины духа, из которой раньше никому другому, даже самому Ключевскому, не дано было ее осветить»<sup>86</sup>.

Но он не вполне справедлив и далеко не прав. Василий Осипович никогда не забывал «того стиха-молитвы, который служит формулой русского религиозного настроения: *да будет воля Твоя*<sup>87</sup>». И он прекрасно понимал и не уставал говорить, что «никакой христианский народ своим бытом, всею своею историей не прочувствовал этого стиха так глубоко, как русский»<sup>88</sup>.

<sup>86</sup> Трубецкой Е. Н. Воспоминания // Русская мысль. Париж, 1921. 3—4. С. 140.

<sup>87</sup> Мф. 6, 10.

<sup>88</sup> Ключевский В. О. Сочинения. Т. 8. М., 1959. С. 132.

ЦИТИРОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

- В. О. Ключевский 2005 — В. О. Ключевский и проблемы российской провинциальной культуры и историографии. Кн. 1. М., 2005.
- Глаголев 1916 — Глаголев С. С. Памяти В. О. Ключевского // БВ. 1916. Т. 3. № 10—12. С. 491—510.
- Белокуров 1914 — Белокуров С. А. Василий Осипович Ключевский. Материалы для его биографии // Чтения в Обществе истории и древностей Российских. 1914. № 1. С. I—XIX, 1—436.
- Кизеветтер 1997 — Кизеветтер А. А. На рубеже двух столетий. М., 1997.
- Ключевский 1968 — Ключевский В. О. Письма. Дневники. Афоризмы и мысли об истории. М., 1968.
- Кондаков 2002 — Кондаков Н. П. Воспоминания и думы. М., 2002.
- Биографический очерк 1914 — В. О. Ключевский: Биографический очерк, речи, произнесенные в торжественном заседании 12 ноября 1911 г. М., 1914.

ОТДЕЛ III

ДОКЛАДЫ, СЛОВА, ПРОПОВЕДИ И РЕЧИ.  
АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ



АРХИЕПИСКОП ВЕРЕЙСКИЙ ЕВГЕНИЙ

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ УЧЕБНОГО КОМИТЕТА  
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ И  
ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ СИСТЕМЫ  
ДУХОВНОГО ОБРАЗОВАНИЯ<sup>1</sup>

Ваше Святейшество, Преосвященные архипастыри!

В настоящем докладе я предполагаю, во-первых, представить вашему вниманию отчет о деятельности Учебного комитета Русской Православной Церкви в 2004—2008 гг. и, во-вторых, сообщить о перспективах развития системы духовного образования в предстоящий период.

I. О ДЕЯТЕЛЬНОСТИ УЧЕБНОГО КОМИТЕТА РУССКОЙ  
ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В 2004—2008 ГГ.

*1. Развитие системы духовного образования  
Русской Православной Церкви*

За межсоборный период были вновь открыты или преобразованы из духовных училищ следующие духовные семинарии: Хабаровская, Тамбовская, Екатеринодарская, Барнаульская, Ярославская, Новокузнецкая, Таврическая. В систему духовного образования ныне также входит и семинария Русской Православной Церкви Заграницей в Джорданвилле. Были открыты Якутское, Новгородское и Бендерское духовные училища, а также Рязанское и Брянское епархиальные женские духовные училища.

В настоящий момент Русская Православная Церковь имеет:

<sup>1</sup> Доклад на Архиерейском соборе Русской Православной Церкви (24—28 июня 2008 г.), произнесен 25 июня 2008 г.

5 духовных академий, 2 университета и 2 богословских института, 38 духовных семинарий, 39 духовных училищ и пастырские курсы. При нескольких духовных академиях и семинариях действуют иконописные и регентские школы.

Выросло и количество учащихся и учащихся. На конец 2006/2007 уч. г. в духовных семинариях Русской Православной Церкви (кроме Украины) обучалось на стационаре около 4500 студентов, на заочном секторе — более 4500 студентов, в духовных академиях на стационаре — около 1100 студентов, на заочном секторе — около 1000 студентов.

Духовные семинарии, ставшие по результатам реформы духовного образования 1998—2003 гг. высшими духовными учебными заведениями, продолжили повышение уровня подготовки студентов и предлагаемого образования.

В 2006 г. состоялся первый выпуск реформированных академий, которым, в соответствии с решениями Архиерейских соборов 1989 и 1994 гг., определено стать научно-педагогическими и научно-богословскими центрами Русской Православной Церкви, готовящими преподавателей духовных школ, церковных ученых и администраторов в рамках «постдипломной системы научно-богословской специализации»<sup>2</sup>.

В рамках реформы срок обучения был сокращен до трех лет, в академиях были учреждены специализации — четыре отделения: библейское, богословское, церковно-историческое и церковно-практическое. Процесс обучения в академиях в значительной мере ушел от имевшегося прежде дублирования обучения в семинарии, существенный акцент был сделан на вновь разработанных курсах, спецкурсах и семинарах, а также на самостоятельной исследовательской работе студентов. Требования, предъявляемые к кандидатским диссертациям, а также процедуры написания и защиты работ приводятся в соответствие с уровнем требований в высших

<sup>2</sup> Определение «О задачах Церкви в области богословского образования». § 8 // Архиерейский собор Русской Православной Церкви 29 ноября—2 декабря 1994 г. Документы, доклады. М., 1995. С. 174.

светских учебных и научных заведениях.

Значительное повышение качества дипломных работ и кандидатских диссертаций, защищаемых в духовных учебных заведениях, непосредственно связано с проведенной реформой, в ходе которой были существенно изменены процедуры написания и защиты представляемых работ. Дипломные работы выпускников Семинарии теперь оцениваются не только научным руководителем, но и назначаемым рецензентом; кандидатские диссертации проходят апробацию в виде предзащит на кафедре и обязательной публикации автореферата и статей по теме исследования на портале «Богослов.ру». Привлечение внешних оппонентов при защите кандидатских диссертаций, которое практикуется в Московской духовной академии уже несколько лет, в Санкт-Петербургской духовной академии — с этого года, а также включение в состав диссертационных советов специалистов из других учебных заведений позволило преодолеть прежнюю замкнутость и излишнюю снисходительность по отношению к уровню защищаемых диссертаций. Это дает право утверждать, что диссертации, успешно прошедшие новую процедуру апробации и защиты, находятся на уровне хороших светских диссертационных исследований.

Повышение уровня диссертационных работ осуществлялось во исполнение решений Архиерейского собора Русской Православной Церкви 2004 г.<sup>3</sup> и указаний Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II, прозвучавших в его выступлении на Архиерейском соборе 2004 г.: «В процессе реформы надо поднять уровень исследовательской работы в наших Духовных школах. Степень кандидата богословия, присваиваемая выпускникам академий и аспирантур богословских институтов, должна действительно свидетельствовать о высоком уровне проведенной работы. К сожалению, нередки случаи, когда руководство научной работой осу-

<sup>3</sup> Определение о вопросах внутренней жизни Русской Православной Церкви. § 6 // Освященный Архиерейский собор Русской Православной Церкви 3—8 октября 2004 года. Материалы. М, 2005. Цит. по: <http://www.mospat.ru/archive/7810-1.html>.

ществляется неудовлетворительно... Требования к кандидатским работам должны быть усилены».

В период с 2005 по 2008 гг. в Московской духовной академии по новой системе было защищено 24 кандидатских диссертаций. По прежней системе — 35 диссертаций по стационару и 18 — по сектору заочного обучения. Защищена также одна магистерская диссертация.

В Санкт-Петербургской духовной академии за этот период по дореформенной системе защищены 39 кандидатских работ, по новой программе — 35 работ. При этом следует учесть, что в Санкт-Петербургской духовной академии привлечение внешних оппонентов стало практиковаться только с этого года.

В Минской духовной академии успешно защищено за этот период 34 диссертации. В Свято-Тихоновском гуманитарном университете за последние 3 года были защищены 2 докторские диссертации, 3 магистерских и ряд кандидатских диссертаций (за 2007 г. — 7). В последние годы в России получило значительное развитие светское православное теологическое образование. К сентябрю 2008 г. лицензию на подготовку теологов будут иметь 40 вузов, из них 25 — государственные университеты. При этом православная теология преподается в 34 вузах, исламская — в 5 вузах, иудейскую теологию отлицензировал 1 вуз. Сейчас по специальности и образовательному направлению «теология» учится примерно 3500 студентов. В православных вузах учится также большое количество студентов других специальностей.

В настоящее время разрабатываются государственные стандарты 3-го поколения, которые предоставляют значительную свободу вузам в самостоятельном формировании своих учебных планов и программ.

В вузах концентрируется наиболее активная и перспективная молодежь, которая завтра будет определять общественную и государственную жизнь страны. Именно поэтому система светского теологического образования является одним из значимых миссионерских направлений деятельности нашей Церкви.

## ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ УЧЕБНОГО КОМИТЕТА

В настоящее время решается вопрос о введении «теологии» в номенклатуру научных специальностей Высшей аттестационной комиссии (ВАК). Если это совершится, то в результате аккредитации получившие государственные дипломы выпускники Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета и теологических факультетов смогут получать ученые степени кандидатов и докторов теологии, а также звания доцентов и профессоров, признаваемые государством, т. е. смогут полноценно участвовать в научной и образовательной деятельности нашей страны.

### *2. Инспекционная и лицензионная деятельность Учебного комитета*

В межсессионный период Учебным комитетом осуществлялись инспекционные проверки следующих духовных школ: Екатеринбургской, Тамбовской, Екатеринодарской и Ярославской духовных семинарий, Ростовского, Омского, Бендерского духовных училищ, Катехизаторских курсов при Новгородской епархии, Бендерской и Каушанской регентских школ, Единецкого богословского института, Брянского женского епархиального училища. Выводы по результатам инспекций докладывались для принятия решений Священному Синоду Русской Православной Церкви.

За отчетный период Учебный комитет, во взаимодействии с Управлением лицензирования, аттестации и аккредитации Федеральной службы по надзору в сфере образования и науки Российской Федерации (Рособрнадзора) продолжал оказывать содействие духовным школам в получении первичных и повторных государственных лицензий на ведение образовательной деятельности.

### *3. Координационная деятельность Учебного комитета*

За межсессионный период состоялся ряд рабочих заседаний коллегии Учебного комитета. Так, 23 декабря 2004 г., проводилось заседание Коллегии, на котором обсуждались вопросы развития научно-богословской и учебно-методической работы в духовных учебных заведе-

ниях. На заседании было сочтено целесообразным разработать нормативные документы, регламентирующие деятельность Ученых советов, кафедр, диссертационных советов, присуждение ученых званий и степеней. Также было признано необходимым создание Высшей церковной аттестационной комиссии при Учебном комитете Русской Православной Церкви. Коллегия сочла необходимым создание единой электронной базы дипломных и диссертационных работ, защищаемых в духовных учебных заведениях Русской Православной Церкви.

10—11 февраля 2005 г. Учебный комитет провел в Московской духовной академии совещание по вопросу совершенствования учебного плана и программ духовной семинарии. 2—3 мая 2007 г. в Екатеринбурге состоялось Совещание ректоров духовных учебных заведений Русской Православной Церкви, на котором обсуждалось содержание Церковных образовательных стандартов. Участники Совещания высказали пожелание продолжить систематическую работу в рамках Учебного комитета по совершенствованию Церковного образовательного стандарта. В частности, предложено проводить регулярные методические семинары по межпредметным связям с тем, чтобы упорядочить распределение учебного материала между разными предметами.

14 ноября 2007 г. и 18 июня 2008 г. состоялись совещания ректоров Духовных академий, посвященные вопросам реализации задач, поставленных Священным Синодом в связи с принятием Концепции высшего Духовного образования Русской Православной Церкви.

В межсоборный период Учебный комитет оказывал кадровую поддержку вновь открытым духовным школам на востоке страны. Так, например, выпускники академий целевым образом распределялись Учебным комитетом для комплектации преподавательского состава Хабаровской духовной семинарии и Якутского духовного училища.

#### *4. Учебно-методическая деятельность Учебного комитета*

В межсоборный период Учебный комитет провел 20 методических семинаров, посвященных рассмотрению актуальных вопросов

богословской науки и способствующих выработке конкретных мер по совершенствованию учебного процесса в духовных учебных заведениях.

Так, был проведен учебно-методический семинар, посвященный духовному воспитанию учащихся в духовных семинариях, а также ряд семинаров, направленных на повышение уровня учебного процесса в духовных школах: 1) актуальные вопросы преподавания Библейских дисциплин, 2) догматического богословия, 3) катехизиса, 4) патологии, 5) пастырского богословия, 6) нравственного богословия, 7) сравнительного богословия, 8) основного богословия, 9) литургики, 10) церковного права, 11) общей церковной истории, 12) истории Русской Церкви, 13) истории поместных Православных Церквей, 14) церковного пения, 15) философии, 16) истории религий, 17) русского языка, 18) церковно-славянского языка, 19) современных иностранных языков.

Для участия в семинарах были приглашены преподаватели соответствующих учебных дисциплин из духовных школ Русской Православной Церкви.

По результатам семинаров были выработаны рекомендации и предложения по совершенствованию преподавания данных предметов в духовных школах.

За межсоборный период осуществлялась бесплатная комплектация библиотек духовных учебных заведений изданиями, подготовленными при участии Учебного комитета.

С целью поощрения студентов духовных учебных заведений Русской Православной Церкви по благословению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II Учебным комитетом совместно с Благотворительным Резервным Фондом в 2004 г. были учреждены специальные ежегодные стипендии. Утверждение кандидатур и распределение стипендий по духовным учебным заведениям осуществлялось Учебным комитетом по согласованию с руководством духовных учебных заведений. В межсоборный период стипендиями было отмечено 206 студентов из различных духовных школ.

*5. Информационная и издательская деятельность Учебного комитета*

Как известно, в задачи Учебного комитета входит, помимо всего прочего, сбор статистической информации об учебных заведениях, а также управление, т. е. контроль за учебной и воспитательной сферами их деятельности, внедрение новых методик, стандартов и т. п.

Сбор информации об учебных заведениях в настоящее время осуществляется вручную сотрудниками Учебного комитета 2 раза в год. Следует отметить нерегулярное поступление данных из некоторых региональных семинарий. Обработка ответов на анкеты-запросы также осуществляется вручную. Такой подход оказывается неэффективным и неспособным дать оперативную справочную информацию о системе духовного образования в целом. Кроме этого, в рамках существующей системы очень сложно планировать и контролировать в реальном времени учебные и воспитательные процессы, их соответствие единым церковным стандартам и нормам.

Такая ситуация побудила начать разработку единой автоматизированной системы управления информационной системы Учебного комитета.

В ближайшее время циркуляр с подробным описанием данного проекта будет направлен во все духовные учебные заведения.

В 2007 г. Учебным комитетом был воссоздан в новом качестве научно-богословский портал «Богослов.ги», который сегодня представляет собой свод современного богословского знания по множеству направлений. Общее количество опубликованных материалов превышает 10 тысяч единиц. Особо отметим, что появление такой масштабной информационной площадки стало возможным благодаря совместным усилиям ряда духовных учебных заведений при активном участии светских специалистов.

На портале представлена богатая справочная и библиографическая база, ежедневно обновляется лента новостей по широкому спектру богословских наук. Публикуемые научные статьи и авторефераты вызывают активную дискуссию с участием специалистов.

Апробация представляемых к защите диссертаций в виде обязательной публикации статей и авторефератов на портале «Богослов.ru» показала свою высокую эффективность как в плане получения независимых откликов и рецензий, так и повышения ответственности соискателей. Кроме фундаментального научного направления портал разрабатывает и учебно-методические материалы: уже сегодня можно ознакомиться с первым опытом интернет-пособия «Введение в патрологию».

Возможность поиска материалов по интересующему вопросу среди дипломных работ и диссертаций, написанных в духовных учебных заведениях, а также статей современной научной периодики Российской академии наук, оказывает значительную помощь при учебной и исследовательской работе. Интерес церковной и светской интеллигенции к деятельности портала, выражающийся в высокой посещаемости ресурса, позволяет говорить о постепенном формировании открытой научно-богословской среды. Развитие богословия как подлинной науки по отношению к другим областям гуманитарного знания невозможно без открытости и ответственности.

За отчетный период Издательский отдел Учебного комитета издал следующие книги:

*Цыпин Владислав, прот.* История Русской Православной Церкви. Синодальный период. Новейший период. М., 2006.

*Попов И. В.* Труды по патрологии. Т. I. Святые отцы II—IV вв. Сергиев Посад, 2004; Т. II. Личность и учение блаженного Августина. Сергиев Посад, 2005.

*Архиепископ Верейский Евгений.* Богословское образование в России: история, современность, перспективы. Юбилейный сборник. М., 2004.

*Архиепископ Петр (Любле).* Правила первых четырех Вселенских Соборов. М., 2005.

«МГУ — МДА: 250 лет совместного служения России». Материалы конференции. М., 2006.

*Адамов И. И.* Святитель Амвросий Медиоланский. Сергиев Посад, 2006.

*Архимандрит Макарий (Веретенников)*. Святитель Макарий, митрополит Московский, и архиереи его времени. М., 2007.

*Глубоковский Н. Н.* Библейский словарь. Сергиев Посад, Джорданвилль, 2007.

*Гнедич Петр, прот.* Догмат искупления. М., 2007.

Также под эгидой Учебного комитета силами преподавателей и сотрудников МДА были изданы следующие электронные ресурсы:

1. «Творения святых отцов в русском переводе на электронных носителях» (ТСОЭН). Святитель Григорий Богослов. Творения. Т. 1—6. На данном диске размещены русские переводы св. Григория Богослова, снабженные современной базой данных и системой поиска.

2. Журнал Московской духовной академии «Богословский вестник». 1892—2006. Центр информационных технологий МДА, 2007. Здесь размещен огромный архив статей и публикаций журнала Академии «Богословский вестник» за все годы его существования общим объемом около 95000 страниц. Все материалы журнала находятся в открытом доступе на портале «Богослов.ги»

*6. Научная и научно-методическая деятельность  
Учебного комитета*

Вмежсоборный период состоялись две международные богословские конференции Русской Православной Церкви «Эсхатологическое учение Церкви» (14—17.11.2005) и «Православное учение о церковных Таинствах» (13—16.11.2007), в которых принимали участие ведущие профессора и преподаватели наших духовных школ.

Продолжает повышаться научный уровень ежегодных конференций, проводимых Свято-Тихоновским гуманитарным университетом и духовными академиями. Добрым знаком развития богословской мысли на местах становятся богословские, научно-практические, церковно-общественные конференции, проводимые региональными семинариями, в частности, в Нижнем Новгороде,

Тобольске, Казани, Самаре и др.

Под эгидой и при участии Учебного комитета в межсоборный период состоялись следующие научные и научно-методические семинары:

- «Актуальные проблемы христологии»,
- «Теория и практика социального служения Церкви в духовных школах»,
- «Актуальные проблемы христианской этики».

С 2001 г. Учебный комитет ежегодно проводит научно-практическую конференцию студентов и молодых ученых богословских учебных заведений Русской Православной Церкви.

13 октября 2004 г. Учебный комитет организовал и провел IV Ежегодную научно-практическую конференцию, посвященную 190-летию пребывания Московской духовной академии в Троице-Сергиевой Лавре (1814—2004 гг.). На конференции были подведены итоги объявленного Учебным комитетом и Московской духовной академией конкурса письменных работ по означенной теме.

Учебный комитет участвовал в подготовке и проведении следующих конференций и мероприятий:

- конференция «Роль Патриаршества в истории России», посвященная 15-летию Интронизации Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II (27 мая 2005 г., Российская Академия Наук);

- конференция «Эпоха Куликовской битвы: Русская Православная Церковь и становление российской государственности» в рамках церковно-общественного форума «Единением и любовью спасемся», посвященная 625-летию победы на Куликовом поле (4 октября 2005 г.);

- круглый стол «Проблемы духовно-нравственной культуры молодежи современной России» (4 сентября 2006 г., Московская духовная академия).

Межсоборный период был отмечен для духовных академий Русской Православной Церкви рядом знаменательных дат.

Так, в 2005 г. исполнилось 320 лет старейшей высшей школе

России — Московской духовной академии. По благословению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II была сформирована программа празднования 320-летия Московской духовной академии. Ввиду высокой церковно-общественной значимости данного юбилея Святейший Патриарх Алексей присвоил программе юбилейных торжеств Патриарший статус.

В рамках юбилея Московской духовной академии Учебный комитет принимал участие в подготовке:

— конференции «Московская духовная академия и ее представители в годы революционных гонений», организованной совместно с Синодальной комиссией по канонизации святых (29 марта 2005 г.);

— научно-популярного фильма «ALMA MATER: исторический путь Московской духовной академии» (апрель—май 2005 г.);

— торжественного Актового дня Московской духовной академии в праздник Покрова Пресвятой Богородицы (14 октября 2005 г.).

В 2006 г. торжественно отмечалось 285-летие со времени основания и 60-летие возрождения Санкт-Петербургской духовной академии.

Важную роль в развитии церковной науки играет издание научной периодики и литературы. Так, Московской духовной академией издается «Богословский вестник», Санкт-Петербургской духовной академией — «Христианское чтение», Минской духовной академией — «Труды Минской духовной академии», Свято-Тихоновским гуманитарным университетом — «Вестник ПСТГУ» (до 2005 г. — «Богословский сборник»). Ряд семинарий начал выпуск своих научных периодических изданий.

### *7. Взаимодействие с органами государственной власти*

За отчетный период Учебный комитет осуществлял постоянное взаимодействие с органами государственной власти по вопросам духовного образования. В частности, через участие в работе Совета по

взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте Российской Федерации; в заседаниях Комиссии по вопросам религиозных объединений при Правительстве Российской Федерации, а также рабочей группе Комиссии, в Подкомиссии по религиозному образованию Комиссии по государственно-церковным отношениям Общественно-политического Экспертного Совета при полномочном представителе Президента РФ в Центральном федеральном округе, в различных заседаниях и встречах, организуемых органами законодательной и исполнительной власти: Государственной Думе, Совете Федерации, Министерстве Образования и науки, Общественной Палате.

В ходе диалога с органами государственной власти особое внимание уделялось вопросу совершенствования законодательства о свободе совести и о религиозных организациях, в частности, вопроса о правовом статусе учреждений профессионального религиозного образования (духовных образовательных учреждений).

Совет по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте Российской Федерации в своем заседании 1 июня 2005 г. предложил Комиссии по вопросам религиозных объединений при Правительстве РФ и Министерству образования и науки РФ рассмотреть пожелания религиозных организаций в отношении возможности подготовки специалистов на основе государственных образовательных стандартов в учреждениях профессионального религиозного образования и внести согласованные предложения по данному вопросу. Комитету Государственной думы по делам общественных объединений и религиозных организаций Советом было рекомендовано продолжить работу по доработке проекта Федерального закона «О внесении изменений в Федеральный закон “О свободе совести и о религиозных объединениях”» с учетом замечаний и предложений, высказанных членами Совета.

На заседаниях Комиссии по вопросам религиозных объединений при Правительстве РФ 24 июня 2005 г. и 19 сентября 2005 г., согласно решению Президентского совета по взаимодействию с религиозными объединениями, были рассмотрены предложения

Русской Православной Церкви в отношении возможности подготовки специалистов на основе государственных образовательных стандартов в учреждениях профессионального религиозного образования. В ходе работы Комиссии было принято общее мнение, что в российском законодательстве нет оснований для лишения духовных учебных заведений права государственной аккредитации. На основании данного мнения Комиссией был подготовлен ряд предложений по совершенствованию действующего законодательства в части, касающейся религиозного образования и просвещения.

На заседании Комиссии по вопросам религиозных объединений при Правительстве РФ, которое прошло 21 декабря 2005 г., было объявлено о завершении изучения вопроса о возможности подготовки специалистов на основе государственных образовательных стандартов в духовных образовательных учреждениях.

Комиссия отметила, что, согласно заключению Министерства образования и науки РФ, может быть поддержано предложение о предоставлении духовным образовательным учреждениям права реализовывать образовательные программы на основе государственных образовательных стандартов и при прохождении государственной аккредитации выдавать документы об образовании государственного образца.

В ходе заседания Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте РФ 13 декабря 2006 г., посвященного теме государственной поддержки религиозных организаций в реализации общественно значимых социальных и благотворительных программ и проектов, были выработаны, в частности, следующие рекомендации в сфере государственно-конфессиональных отношений: «...Инициировать внесение дополнений в федеральные законы: “О свободе совести и о религиозных объединениях” и “Об образовании” в части предоставления учреждениям профессионального религиозного образования (духовным образовательным учреждениям) права реализовывать образовательные программы на основе государственных стандартов и установления для духовных образовательных учреждений упрощенного порядка государ-

ственной аккредитации».

В ходе работы Комиссии Общественного Совета Центрального федерального округа по вопросам образования 30 марта, 29 мая, 5 июля и 2 ноября 2006 г., в числе прочих вопросов, обсуждались различные формы поддержки образовательной деятельности духовных учебных заведений Русской Православной Церкви, в частности, поддержка различных проектов, направленных на повышение уровня образования в духовных учебных заведениях: развитие информационной деятельности, сотрудничество со светскими СМИ, развитие издательской деятельности.

19 октября 2007 г. в Московской духовной академии состоялась рабочая встреча руководства и сотрудников Учебного комитета, профессоров и преподавателей Академии с первым заместителем Председателя Правительства РФ Д. А. Медведевым (ныне — Президент РФ), во время которой были затронуты актуальные вопросы признания государством дипломов духовных учебных заведений Русской Православной Церкви, выстраивания партнерских отношений между светской и духовной образовательными системами, введения в школьную программу факультативного преподавания «Основ православной культуры».

13 ноября 2007 г. Государственная Дума РФ приняла в первом чтении поправки в действующее законодательство, наделяющие религиозные образовательные учреждения правом на получение государственной аккредитации, не устанавливая при этом государственный статус данного учреждения. 8 февраля 2008 г. закон был принят Государственной Думой, 20 февраля 2008 г. — Советом Федерации. 28 февраля 2008 г. Президент России Владимир Путин подписал федеральный закон Российской Федерации от 28 февраля 2008 г. № 14-ФЗ «О внесении изменений в отдельные законодательные акты Российской Федерации в части лицензирования и аккредитации учреждений профессионального религиозного образования (духовных образовательных учреждений)».

Законом устанавливается возможность получения нашими духовными школами свидетельства о государственной аккредитации,

которое подтверждает уровень реализуемых ими образовательных программ, соответствие содержания и качества подготовки выпускников требованиям государственных образовательных стандартов и дает право на выдачу документа государственного образца, заверяемого печатью такого образовательного учреждения, не содержащей изображение герба России. При этом свидетельство о государственной регистрации не устанавливает государственный статус образовательных учреждений профессионального религиозного образования.

С целью скорейшего осуществления практических шагов по реализации упомянутого закона Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II 14 апреля 2008 г. обратился к Президенту Российской Федерации с соответствующим посланием с просьбой оказания содействия по получению духовными школами государственной аккредитации на основе принятого Священным Синодом Русской Православной Церкви церковного образовательного стандарта высшего образования в области православного богословия.

Таким образом, в настоящий момент вопрос о конкретных формах и процедурах государственной аккредитации духовных школ решается на высшем уровне церковно-государственных отношений.

## II. ПЕРСПЕКТИВЫ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ УЧЕБНОГО КОМИТЕТА И РАЗВИТИЯ СИСТЕМЫ ДУХОВНОГО ОБРАЗОВАНИЯ В ПРЕДСТОЯЩЕЙ ПЕРИОД

Указом Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II от 16 ноября 2004 г. была создана Комиссия по подготовке концепции духовного образования и анализу реформ, проводимых в духовных школах.

Комиссия под председательством Высокопреосвященного Димитрия, Архиепископа Тобольского и Тюменского осуществляла свою деятельность в тесном рабочем контакте с Учебным комитетом.

Комиссией была проделана большая работа по изучению состояния духовного образования в Русской Православной Церкви.

## ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ УЧЕБНОГО КОМИТЕТА

Комиссия посетила с инспекционными поездками значительное число духовных учебных заведений. Отчет о проделанной работе был представлен Комиссией Святейшему Патриарху Московскому и всея Руси Алексию II и Священному Синоду. По результатам проделанной работы Комиссией во взаимодействии с Учебным комитетом и ведущими духовными школами был разработан пакет концептуальных и регламентирующих документов:

— «Концепция высшего духовного образования Русской Православной Церкви»,

— «Церковный образовательный стандарт высшего образования специалиста в области православного богословия (семинария)»,

— «Церковный образовательный стандарт подготовки специалиста высшей научной квалификации в области православного богословия (академия)».

Данные документы были утверждены на заседании Священного Синода 21 августа 2007 г. (журнал № 71).

Пользуясь случаем, хотел бы выразить слова сердечной благодарности Председателю и всем членам Комиссии за понесенные труды.

Поскольку перспективы развития системы духовного образования на предстоящий период будут во многом определяться упомянутой выше Концепцией высшего духовного образования Русской Православной Церкви, полагаю уместным предложить вашему вниманию ее важнейшие положения, в первую очередь, предполагающие изменения или совершенствование существующей системы духовного образования.

Важным элементом концепции является то, что в ней четко прорисованы принципы управления духовным образованием Русской Православной Церкви.

Духовные учебные заведения всех ступеней образования состоят под начальственным наблюдением Святейшего Патриарха Московского и всея Руси, осуществляемым через Учебный комитет при Священном Синоде Русской Православной Церкви. При этом канонически духовные учебные заведения входят в юрисдикцию

того епархиального архиерея, на территории епархии которого они находятся.

Учебный комитет осуществляет свою деятельность по следующим направлениям:

- административному,
- координационному,
- правовому,
- научному,
- аналитическому,
- издательскому.

Концепцией определяется необходимость учреждения новой структуры — Высшей церковной аттестационной комиссии при Учебном комитете.

Задачи Аттестационной комиссии — рассмотрение результатов защит кандидатских и докторских работ в диссертационных советах Духовных академий, а также ходатайства ученых советов духовных учебных заведений о присвоении ученых званий доцента и профессора.

Концепцией предполагается создание при Московской Патриархии фонда финансовой поддержки духовных учебных заведений.

Структура духовного образования Русской Православной Церкви является двухуровневой, включающей в себя духовные семинарии и духовные академии.

В отношении духовных семинарий подчеркивается, во-первых, их цель — подготовка священнослужителей, а также церковнослужителей и церковных специалистов согласно Церковному образовательному стандарту высшего духовного образования специалиста в области православного богословия.

Во-вторых, семинария определяется как Высшее духовное учебное заведение. Новым и важным обстоятельством является то, что в семинарии, в соответствии с Концепцией, формируется Ученый совет, образуются кафедры, ведется научная работа, преподавателям могут присваиваться ученые звания доцента и профессора.

Столь твердое определение высшего образовательного статуса семинарий, включая всю атрибутику вуза, возлагает на семинарии большую ответственность по дальнейшему совершенствованию уровня и качества образовательной деятельности.

Полагаю важным обратить внимание на то, что создание в семинариях новых структур, определяемых Концепцией, возможно лишь по согласованию с Учебным комитетом, а присвоение ученых званий осуществляется решением Высшей Церковной аттестационной комиссии, которая, как мы надеемся, будет вскоре учреждена.

Духовная академия определяется Концепцией как научно-богословский, образовательный и исследовательский центр, осуществляющий подготовку священнослужителей, преподавателей духовных учебных заведений, церковных ученых, специалистов высшей научной квалификации в области православного богословия по программам аспирантуры и докторантуры.

Задача духовной академии определяется в Концепции как развитие церковной богословской науки и совершенствование системы духовного образования.

Идея академии, объединяющей в себе как в едином целом научный и образовательный центр, представляется весьма разумной и эффективной с точки зрения подготовки научно-педагогических кадров, поскольку позволяет готовить специалистов в рамках реальной исследовательской деятельности научной школы.

Система духовного образования сможет получить, таким образом, высококвалифицированные преподавательские кадры.

Академии как научно-богословские центры смогут реализовать свою деятельность в двух направлениях — исследовательско-теоретическом и научно-практическом.

Существование научно-богословских школ, ведущих научно-теоретическую деятельность в области изучения Священного Писания, богословского, литургического, духовно-аскетического наследия Церкви является исключительно важным в деле сохранения Церковного Предания. Во втором своем качестве академии могли бы обеспечить научно-методическую поддержку всей обра-

зовательной системе Церкви в целом.

Кроме того, наличие научно-практического направления деятельности академий позволит обеспечить Высшую церковную власть необходимой поддержкой по актуальным вопросам церковной жизни и служения, требующим богословского обоснования.

Однако сегодня академии в полной мере не являются научно-богословскими и исследовательскими центрами. Такое определение академий, как оно дано в утвержденной священным Синодом Концепции высшего духовного образования Русской Православной Церкви, является задачей новой и весьма сложной. Ведь на данный момент академии по преимуществу являют собой именно учебные заведения. Кроме того, научно-исследовательская работа профессорско-преподавательского состава в них не оплачивается и не является в силу этого обязательной.

Поэтому развитие научной деятельности академий не может быть реализовано в одночасье — это серьезная задача на несколько лет вперед. Во многом успех создания в академиях научных школ будет зависеть от наличия различных ресурсов — не только финансовых, но также административных и кадровых.

В качестве конкретных шагов по реализации этой задачи в ближайшие несколько лет можно предложить следующее.

В академиях при кафедрах учреждаются должности научных сотрудников. План исследовательской деятельности научных сотрудников определяется кафедрами и утверждается Учеными советами исходя из тематических приоритетов научных работ, определяемых Учебным комитетом.

Из бюджетных и внебюджетных средств формируется фонд научных исследований Учебного комитета, выделяющий на конкурсной основе гранты для осуществления научных исследований и публикаций, научных командировок и научно-методических работ, финансирующий проведение научных семинаров и конференций.

Возвращаясь к Концепции, стоит отметить также и то, что в соответствии с ней в Русской Православной Церкви упразднена ученая степень магистра богословия. Теперь система ученых степе-

## ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ УЧЕБНОГО КОМИТЕТА

ней соответствует светской системе: кандидат и доктор богословия. При этом требования к уровню работ, выдвигаемых на соискание указанных ученых степеней должны быть не ниже уровня, существующего в светской науке.

Концепция высшего Духовного образования Русской Православной Церкви предполагает разработку Учебным комитетом перечня из 26 нормативных документов в сфере духовного образования.

Во исполнение решения Священного Синода Учебный комитет во взаимодействии с духовными школами осуществляет разработку данных нормативных документов и актов. Документы, регламентирующие деятельность семинарий направлены на отзыв в духовные школы. К сожалению, откликнулись не все духовные школы, но от ряда семинарий получены важные замечания и пожелания.

Нормативные документы, регламентирующие деятельность академий, были представлены и обсуждены на совещании соответствующей рабочей группы, состоявшемся в Санкт-Петербургской духовной академии 15 апреля 2008 г.

В завершение своего доклада хочу выразить уверенность в том, что в случае успешной реализации данной Концепции система духовного образования нашей Церкви сможет стать по-настоящему действенной и эффективной, сочетающей в себе укорененность в богатейшем духовном Предании Церкви с нацеленностью на подготовку добрых пастырей Церкви Христовой, способных самоотверженно и мудро нести православное свидетельство современному миру.

АРХИМАНДРИТ ЕФРЕМ,  
НАСТОЯТЕЛЬ МОНАСТЫРЯ ВАТОПЕД

## ПРЕПОДОБНЫЙ МАКСИМ ГРЕК КАК ВАТОПЕДСКИЙ МОНАХ<sup>1</sup>

Взаимоотношения между Святой Горой Афон и Россией имеют тысячелетнюю историю. Носителями и связующими звеньями этого духовного единения были, как правило, русские святогорские монахи — начиная с Антония Эсфигменского (в России — Печерского), основателя Киево-Печерской Лавры (нач. XI в.), и заканчивая прп. Силуаном Афонским и учеником его приснопамятным старцем Софронием Сахаровым, жившими в XX веке.

Природным отечеством этих святых была Россия. Она принесла их Христу и Его Пречистой Матери, как начатки своих плодов, дабы они духовно возросли в Саду Пресвятой Девы. Благодаря личному общению с Богом и благодатному обожению они стали истинными, горячими молитвенниками пред Ним о русском народе. По неисповедимому Промыслу Божию они либо до конца своей жизни оставались на Святой Горе (как прп. Силуан Афонский или папа-Тихон), либо возвращались назад в Россию, принося с собою истинный святогорский дух, основывая монастыри, становясь старцами и духовниками христоименитого народа Божия (как прп. Антоний Печерский, святой Киприан, впоследствии митрополит Киевский, прп. Нил Сорский, Антипа Валаамский).

Однако прп. Максим представляет собою совершенно особый случай всецелого служения Святой Горы на благо России, осуществившегося по милости Игуменни Святой Горы Госпожи нашей Богородицы. Прп. Максим родился в Арте, получил образование в Италии, сподобился достичь духовного преображения в монастыре Ватопед на Святой Горе. Затем переехал в Россию и прожил там

<sup>1</sup> Речь, сказанная в Актовом зале Московской духовной академии 5 октября 2006 г. Перевод с новогреческого выполнен иеромонахом Леонтием (Козловым).

тридцать восемь лет своей жизни, самых творческих, самых богоугодных. Здесь, в России, ему и довелось испустить последнее свое дыхание. Его мощи стали благим семенем, посеянным на Русской земле и принесшим стократный плод<sup>2</sup>.

Святой Максим всегда оставался истинным чадом Священного Великого монастыря Ватопед, и в России он жил и трудился как истинный ватопедский монах. Но давайте рассмотрим весь его подвижнический путь и его деяния.

В последние годы пребывания Михаила Триволиса (таково было мирское имя прп. Максима) во Флоренции Бог даровал ему опыт умирания сердца для всего преходящего, земного, мирского. Такой опыт всегда служит признаком призвания человека к монашеству<sup>3</sup>. Михаил быстро осознал, что от Бога призван к монашескому, ангельскому жительству. Несмотря на свое высокое общественное положение и ученость, он оставил Италию, пребывавшую в апофеозе гуманистического возрождения, и пришел в Ватопед, уже в зрелые годы — в тридцатипятилетнем возрасте, приблизительно в конце 1505 г.

Там он повстречал святого Нифонта, бывшего патриарха Константинопольского, с двумя учениками Макарием и Иоасафом, которые впоследствии приняли мученическую кончину<sup>4</sup>. Св. Нифонт был давним другом семьи отца прп. Максима —

<sup>2</sup> См.: Лк. 8, 8.

<sup>3</sup> Это состояние приводит к постепенному, а затем и полному удалению человека от всяких земных дел, которые ранее были столь желанны. Также оно приводит к ощущению мертвости в сердце — некое сильное отрицательное переживание. Получивший благодать памяти о смерти не может точно осознать в тот период, что с ним происходит, и даже не может понять, что это дар Божий, дарование призвания к монашеству. Поэтому и Михаил Триволис, переживая подобное состояние и не имея рядом опытного духовного наставника, чтобы с ним посоветоваться, писал в 1504 г. Сципиону Картеромаху об этой противоречивости и необычности своих чувств. См.: *Παπαμιχαήλ* 1950. Σ. 401. О даровании памяти о смерти см.: *Αρχιμ. Σωφρόνιος. Ὁψόμεθα τὸν Θεὸν καθὼς ἐστίν. Ἑσσεξ Ἀγγλίας*, 1993. Σ. 15—27.

<sup>4</sup> См.: *Haney* 1973. Ρ. 29. См. также житие св. Нифонта, изд. Монастыря св. Дионисия: *Ὁ ἅγιος Νήφων* 1990. Σ. 31; *Τσιλιγιάννης Κ. Τὰ ἐξ γνωστὰ*

Мануила Триволиса, архонта Арты. На Афон он пришел по благословению епископа Ахридского Захарии, в прошлом подвизавшегося в Ватопеде и занимавшегося миссионерской деятельностью<sup>5</sup>.

Монастырь Ватопед в 1449 г. стал общежительным<sup>6</sup>. Во время пребывания в нем св. Максима там находились около 300 монахов<sup>7</sup>, сохранялись в нем еще и особножительные кельи<sup>8</sup>. Настоятель, помимо главенства в управлении и права предстоятельства во время богослужения, исповедовал братьев и следил за их духовным состоянием<sup>9</sup>. К сожалению, о жизни прп. Максима в обители не сохранилось никаких прямых письменных известий, однако мы можем косвенно сопоставить различные свидетельства и почерпнуть из них немало важных сведений.

Мы не знаем, кто был старцем-духовником прп. Максима. Возможно, ватопедские игумены Кирилл, Неофит или Симеон<sup>10</sup>, а поначалу св. Нифонт. Можно было бы сказать с определенной уверенностью, что до оставления Ватопеда св. Нифонт много сделал для духовного укрепления молодого послушника Михаила Триволиса<sup>11</sup>. Сыну своего возлюбленного друга, отличавшемуся мирской образованностью, он передал часть своей духовной опыт-

ἐπιγράμματα τοῦ ἁγίου Μαξίμου τοῦ Γραικοῦ. Ἅγιον Ὅρος, 1994. Σ. 34—35. В кириаконе ватопедского скита св. Димитрия есть фреска, изображающая св. Нифонта со своими учениками Макарием и Иоасафом.

<sup>5</sup> См.: *Χρυσοχοϊδης 1997*. Σ. 131. Первый монастырь, в котором остановился Нифонт, был Ватопед, видимо, по указанию его старца. Захария являлся духовником национального албанского героя Георгия Кастриоти (Скандербега) (XV в.). См.: *Γεδεών Μ. Ι. Ο Ἄθως. Κωνσταντινούπολις, 1885*. Σ. 204.

<sup>6</sup> См.: *Αρχαίο Ἱεράς Μεγίστης Μονῆς Βατοπαίδιου. Τετράγωνο Α', Ms. № Ω' 25*.

<sup>7</sup> См.: *Χρυσοχοϊδης 1996*. Σ. 61.

<sup>8</sup> См.: *Χρήστος Π. Ὀδοπορικὸ στὸ Ἅγιον Ὅρος. Θεσσαλονίκη, 1989*. Σ. 58. Ср.: *Прп. Максим Грек. Слово 34* (Творения. Т. 3. Разные сочинения. Казань, 1862. С. 243—245), в котором он, описывая старцу Вассиану образ жизни на Святой Горе, разделяет жизнь в Ватопеде и Лавре св. Афанасия на общежительную и особножительную.

<sup>9</sup> См.: *Προηγούμενος Θεόφιλος Βατοπαίδινος 1972*. Σ. 114—115.

<sup>10</sup> См.: *Προηγούμενος Θεόφιλος Βατοπαίδινος 1972*. Σ. 115.

<sup>11</sup> См.: *Φειδάς 1997*. Σ. 208.

ности и мудрости. Возможно, именно св. Нифонт совершил и постриг Михаила, назвав его Максимом. Избрание имени Максим произошло, как мы полагаем, по причине того, что совсем недавно, в 1502 г., в Ватопеде почил бывший патриарх Константинопольский Максим IV, которого и сменил св. Нифонт во время своего второго правления Константинопольской Церковью<sup>12</sup>. Несомненно, что мученическая кончина святого Макария, ученика св. Нифонта, которую он претерпел в Фессалониках в 1507 г. по благословению своего старца, потрясла прп. Максима<sup>13</sup>. Она возбудила в нем пламенную ревность в самом начале его монашеской жизни, ревность, которую он сохранил до конца своих дней.

В Ватопеде прп. Максим безусловно общался и с другими учеными и святыми монахами. Например, с Иовом, в прошлом игуменом монастыря, мужем, который «был чрезвычайно осведомлен в Священном Писании, отчасти знаком и с внешней мудростью, а в добродетели дошел до совершенства»<sup>14</sup>. Знал он и ученого иеромонаха Савву, которого первоначально приглашал великий князь Василий III Иоаннович в Россию для перевода церковных книг, и бывшего митрополита Вере́йского Мефодия<sup>15</sup>, знал и Прота Святой Горы Симеона<sup>16</sup>.

В то же самое время, что и прп. Максим, в монастыре Ватопед отрекся от жизни в миру нотарий и экзарх Константинопольской Церкви св. Феофил Мироточивый. Он «со всей готовностью и смирением» поступил в послушание Малахии, епископу Митимны<sup>17</sup>. Святой Феофил находился в Ватопеде несколько лет<sup>18</sup> и, без сомне-

<sup>12</sup> Ватопедский монах патриарх Максим IV занимал патриарший престол с 1491 по 1497 г., а св. Нифонт в первое правление — с 1486 по 1489, и во второе — с 1497 по 1498 г.

<sup>13</sup> См.: *Ὁ ἅγιος Νήφων* 1990. Σ. 93.

<sup>14</sup> *Βίος καὶ πολιτεία Ἰακώβου* 2003. Σ. 178.

<sup>15</sup> См.: *Χρυσοχοϊδης* 1996. Σ. 59.

<sup>16</sup> См.: *Παπαχρύσανθος* 1992. Σ. 386.

<sup>17</sup> См.: *Χρυσοχοϊδης* 2000. Σ. 535.

<sup>18</sup> В житии, содержащемся в его службе, сообщается, что он жил там до 1510 г. (см.: *Ὁσιος Νικόδημος Ἀγιορείτος. Ἀσματικὴ Ἀκολουθία ὁσίου Πατρὸς ἡμῶν*

ния, имел возможность общаться со св. Максимом. У них было немало общих интересов. Помимо любви к монашеской жизни и святоотеческому преданию, оба они были большими книголюбями, не только читателями, но библиографами, каллиграфами и переписчиками рукописей. Часть кодекса № 1207, хранящегося в библиотеке нашего монастыря, которая содержит Типикон св. Саввы, написана прп. Максимом в 1508 г.<sup>19</sup>, а в кодексе № 1134 некоторые пометки — его автографы<sup>20</sup>.

Прп. Максим мог быть знакомым и с прославленными духовными лицами, посещавшими в то время монастырь. Ватопед, по усмотрению Божественного Промысла, был тогда неким местом, где встречались друг с другом многие великие деятели нашей Церкви. Ученый и митрополит Коринфа, а затем Фессалоник Макарий Папагеоргопулос<sup>21</sup> был постоянным посетителем монастыря. Когда он ушел с Солунской кафедры на покой, то пришел в Ватопед, где и прожил оставшуюся жизнь в чине великосхимника<sup>22</sup>.

Величайшую для себя пользу Максим несомненно извлек от общения с преподобномучеником Иаковом († 1519), который ча-

Θεοφίλου τοῦ Μυροβλήτου. Σ. 57). Но в жизнеописании, содержащемся в кодексе № 809 Иверского монастыря, говорится, что он жил в Ватопеде с ноября 1506 г. по июль 1508 (см.: *Χρυσοχοϊδης 2000*. Σ. 542).

<sup>19</sup> Мы впервые заявляем, что список второй части кодекса № 1207 принадлежит прп. Максиму. Если он, когда был в Италии, переписывал различные рукописи, как например, «Геологию» по заказу Иоанна Ласкариса, то не логично ли было бы заниматься в качестве послушания переписыванием в монастыре литургических и святоотеческих текстов? В конце кодекса он пишет: «Богу вышнему слава, давшему доброе начало и конец. Слава Тебе, Боже наш, и паки реку, слава Тебе. Год 1508». Свое имя он не ставит или потому, что не состоялся еще тогда его постриг, или по смирению, или потому, что не имел на это благословения.

<sup>20</sup> См.: *Τσιλιγιάννης Κ. Οἱ αὐτόγραφοι σημειώσεις τοῦ ἁγίου Μαξίμου τοῦ Γρακοῦ // Ηπειρωτικά γράμματα. Ἰωάννινα, 2005*. Σ. 81—94.

<sup>21</sup> См.: *Γλαβίνας Α. Μακάριος Παπαγεωργόπουλος ὁ ἀπὸ Κορίνθου μητροπολίτης Θεσσαλονίκης (1465—1546) // Μaked. 13. 1973*. Σ. 167—177.

<sup>22</sup> Надпись, находившаяся на гробнице Макария за алтарем собора, гласит: «Почил бывший святейший митрополит Солунский господин Макарий, в великом ангельском образе получивший имя Михаил, в апреле месяце, 12-го числа, во вторник Вербной седмицы 1546 г., индикта 4-го».

сто приезжал тогда в Ватопед, поскольку первый из учеников его, Маркиан, был ватопедским монахом<sup>23</sup>. Святой Иаков, которого приглашали к себе ватопедские монахи, хотя сам был простым монахом, не носившим священного сана, исповедовал отцов и давал им духовные советы. Священство он считал для себя неким своего рода препятствием для ведения истинно духоносной монашеской жизни<sup>24</sup> в силу повышения ответственности перед Богом. Вероятно, именно под влиянием Иакова прп. Максим решил не принимать Хблагодати священства. И в России прп. Максим жил, оставаясь простым монахом, по примеру прп. Иакова. Множество людей всех общественных сословий приходили к нему за советом, несмотря на то что он был всего лишь простым монахом, а не иеромонахом и духовником. У него в келье можно было встретить наряду с князьями Андреем Курбским и Нилом Курлятовым бывшего митрополита Московского Иоасафа, боярина В. М. Тучкова-Морозова, которые хотели получить от него совет, увещание, утешение словом, помощь в разрешении проблем и молитвенное предстательство<sup>25</sup>. Если бы Максим остался в Ватопеде, то не знаем, возвысился ли бы он, по своему смирению, до какой-либо начальствующей должности<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> См.: Βίος καὶ πολιτεία Ἰακώβου 2003. Σ. 338, а также хронологическую таблицу (Σ. 441), где в период времени с 1506 по 1517 г. св. Иаков упоминается как известный всей Святой Горе благодатный и прозорливый старец.

<sup>24</sup> В Ватопеде имел место эпизод в отношениях между Макарием Солунским и прп. Иаковом, когда первый сомневался в праве Иакова исповедовать, однако оно было подтверждено благодатью Святого Духа, и Макарий согласился. См.: Βίος καὶ πολιτεία Ἰακώβου 2003. Σ. 189—195.

<sup>25</sup> См.: Παπαμιχαήλ 1950. Σ. 379—383.

<sup>26</sup> Десятилетнее пребывание в монастыре не принесло прп. Максиму никакого административного поста. Иерархическое замещение почившего председателя новым игуменом в многолюдном монастыре не оставляет надежд для молодых монахов в отношении их избрания. Возможно, прп. Максим и не принял бы его по причине своего смирения. Те, кто утверждает, и в первую очередь Денисов, повлиявший на Папамихаила (с. 413), что прп. Максим не получил церковной и административной должности по причине своей якобы принадлежности Католической Церкви как доминиканский монах, заблуждаются. Если бы это было справедливо, то невозможно, чтобы враги его не использовали этот факт на двух судах 1525 и 1531 гг., где было столько клеветы, что его обвиняли даже в

Св. Нифонт познакомил прп. Максима и с другим своим учеником, чисто славянского происхождения, иеромонахом Гавриилом из келлии Кофу в Карее, Протом Святой Горы<sup>27</sup>. Именно Гавриил составил первое жизнеописание св. Нифонта, наряду со многими другими житийными текстами. По велению Прота Гавриила и сам прп. Максим составил в 1509 г. последование в честь священномученика Эразма, епископа Ахридского<sup>28</sup>. Прот Гавриил «занимал совершенно выдающееся место на Афоне первой половины XVI века. Протом он избирался пять раз, с небольшими промежутками между избраниями. И когда он уже не мог по преклонному возрасту выполнять этого послушания, он продолжал оставаться у дел как бывший Прот. Многократно по должности ему приходилось ездить в Молдавские земли»<sup>29</sup>.

Гавриил, впоследствии иеросхимонах Серафим, записал повествование о чуде, связанном с архангельским гимном «Достойно есть» и одноименной чудотворной иконой Святой Горы<sup>30</sup>. Эта за-

колдовстве и общении в Италии с колдуном Кабалой. Но и сам Максим, будучи искренним, прямым, смиренным по своему характеру, выражал бы свои покаянные чувства по этому поводу. Напротив, он пишет: «Ты бо веси, Владыко, яко от юного возраста возлюбих е [благочестия таинство] и люблю от всея души моея, и желания моего не погреших, по многу Твоему человеколюбию и благодсти сподобився и богоугодному собору иноческому присчитатися» (*Прп. Максим Грек. Слово 30* [Творения. Т. 2. Нравоучительные сочинения. Казань, 1860. С. 372]). Если бы прп. Максим предал свою веру, то по великой ревности, которую он имел позднее, он непременно стал бы мучеником, особенно после примера своего сподвижника преподобномученика Макария. Таким образом, прп. Максим был оклеветан не только при жизни, но и по смерти. Ср.: *Φειδᾶς 1997. Σ. 202.*

<sup>27</sup> См.: *Μον. Θεόκτιστος Δοχειαρίτης. Ἅγιοι, ὅσοι καὶ νεομάρτυρες Δοχειαρίτες // Παρουσία Τεράς Μονῆς Δοχειαρίου. Ἁγίων Ὄρος, 2001. Σ. 150—151* (примеч. 77). Здесь Прот Гавриил отождествляется с Протом Серафимом — утверждение, с которым и мы соглашаемся. До 1538 г. он трудится с именем Гавриил, а после принятия великой схимы становится Серафимом. Ср.: *Παπαχρῦσανθος 1992. Σ. 388—393*. В келлии Кофу в течение 30-ти лет жил и почил в 1500 г. прп. Нектарий Карейский, житие которого составил Гавриил.

<sup>28</sup> См.: *Τσιλιγιάννης Κ. Τερά Ἀκολουθία ἁγίου Ἐράσμου ποιηθεῖσα ἀπὸ τὸν ἁγίο Μάξιμο τὸν Γραικό. Ἁγίων Ὄρος, 2006.*

<sup>29</sup> См.: *Παπαχρῦσανθος 1992. Σ. 391* (примеч. 228).

<sup>30</sup> В службе иконе Пресвятой Богородицы «Достойно есть» (*Ἀκολουθία τῆς*

пись была сделана им, несомненно, ранее 1516 г.<sup>31</sup>, поскольку прп. Максим знал о ее содержании и перевел на русский язык во время своего пребывания в России<sup>32</sup>. Возможно, она и была совершена отцом Гавриилом по совету или просьбе св. Максима, любившего списки с уставов и описания чудесных событий.

Бликие отношения прп. Максима с Протом Гавриилом, а также и с Протом Ватопеда Симеоном<sup>33</sup> содействовали тому, что и сам он занимался общественными делами Святой Горы как исполняющий обязанности нотариуса и секретаря Протата. В священном монастыре Констанит хранится список неподдающихся прочтению деяний Прота Феофилакта, составленный прп. Максимом<sup>34</sup>.

В Карее в келлии Прота Гавриила он, скорее всего, мог встретиться и со святым Дионисием Олимпийским, который был учеником Гавриила и был пострижен в монашество им самим около 1512 г.<sup>35</sup>

Прп. Максим по милости Божией жил в конце XV и начале XVI века, во время величайшего расцвета монашества на греческой земле. Его общение со святыми своего времени, а именно со св. Нифонтом, прпмчч. Макарием и Иоасафом, прп. Феофилом Мироточивым, прп. Дионисием Олимпийским, прпмч. Иаковом с его учениками прпмчч. Дионисием и Иаковом и его преемником Феоний, митрополитом Фессалоникийским, немало поспособствовало формированию его личности и последующему обретению им высот духовной жизни, которой прп. Максим научился не из книг.

Ἵπεραγίας Θεοτόκου «Ἄξιόν Ἔστιν». Ἁγίων Ὁσος, 1980. Σ. 25) есть примечание, сообщающее, что этот рассказ записал отец Серафим, бывший Протом и живший в 1548 г., а не то, что он записал это повествование в 1548 г.

<sup>31</sup> См.: *Χρυσοχοϊδης 1997*. Σ. 118.

<sup>32</sup> См.: *Иванов А. И.* Литературное наследие Максима Грека. Ленинград, 1969. С. 169 (примеч. 329).

<sup>33</sup> См.: *Παπαχρύσανθος 1992*. Σ. 386.

<sup>34</sup> Этот документ сообщает о споре между монастырями Констанит и Зограф, а запись датируется 1513 г. «Запись сделана много лет позже по просьбе честных монахов монастыря Констанит в год по сотворении мира 7021 (1513)».

<sup>35</sup> См.: *Γλαβίνας Α.* Ανέκδοτος βίος τοῦ ἁγίου Διονυσίου ἰδρυτῆ τῆς Ἱερᾶς Μονῆς Ἀγίας Τριάδος Ὀλύμπου // *CP 66*. 1983. Σ. 18.

Он был посвящен в нее жившими рядом с ним святыми отцами святогорцами. Так ему удалось обрести истинное монашеское устройство, подлинное святогорское мироощущение. Это величайшее благословение вполне может оценить лишь тот, кто сам на протяжении своей жизни был знаком с добродетельными старцами, одаренными благодатными дарами.

Прп. Максим, соблюдая монашеские обеты послушания, девства и нестяжания и творя умную молитву, сумел за сравнительно недолгое время очиститься от мирских страстей и стать сосудом благодати, и потому рассудительные предстоятели монастыря смогли возложить на него ответственные и неотложные поручения за пределами обители. Он совершал миссионерские путешествия по Македонии, по островам Эгейского моря и по многим другим находившимся тогда под властью турок областям, где духовно укреплял православных людей, страдавших от неграмотности, оков рабства и еретических веяний Запада<sup>36</sup>. Одновременно он собирал пожертвования для материальной поддержки монастыря. Дело в том, что монастыри Святой Горы оказались тогда в сложнейшем положении по причине тяжелого налогообложения со стороны турецких захватчиков. Он сам пишет: «Но еще и перед самыми вельможами глаголемых (т. е. турок) нашу православную веру светле и без обинования воспропевах, благодатию покланяемаго Божественнаго Параклита просвещен быв и укреплен, и вкратце рещи: идеже ни послан бых от священныя обители Ватопедския, по повелению преподобных отец моих, по милостыню, везде, благодатию Святаго Параклита просвещаем, православную веру светле пропевах, и с честью подобною паки отпущен бых во Святую Гору»<sup>37</sup>.

Поскольку прп. Максим был знаком с Протом Гавриилом, а также св. Нифонтом, его посылали за сбором пожертвований в княжества Валахии и Молдавии, а также в более удаленные районы Ахриды и Меленика, где монастырь с давних пор имел подворья. Более того, есть свидетельства, что он даже был знаком с разго-

<sup>36</sup> См.: *Παπαμχαήλ 1950*. С. 37, 416.

<sup>37</sup> *Прп. Максим Грек. Слово 29* (Творения. Т. 2. С. 364—365).

ворным славянским языком, употреблявшимся в этих местностях. Ватопедский игумен Анфим в своем послании великому князю Василию III Иоанновичу не говорит о том, что Максим не знает русского языка. Поскольку он владел языком балканских славян, игумен полагал, что ему нетрудно будет освоить и речь русских, и церковнославянский язык<sup>38</sup>. О служении прп. Максима в этих местностях свидетельствует также и то, что он занимался святыми Ахриды. Он составил, как мы уже указывали, службу священномученика Еразма Ахридского, а в Ватопеде изучал кодексы житий славянских святых, например, св. Климента Ахридского.

Несмотря на все эти поездки, которые он совершал по послушанию, ум святого Максима постоянно пребывал в обители своего покаяния, даже если его не было там телесно. Он вовсе не стремился к удалению со Святой Горы, к путешествиям и поездкам. Прп. Максим очень любил свой монастырь, и потому, когда был в России, его не утешали воздаваемые ему поначалу почести, он думал только о возвращении в родную обитель. Он любил монастырскую жизнь, устав монастыря и потому описывал его с такой нескрываемой радостью и со многими подробностями<sup>39</sup>. Он любил богослужения, которые в святогорских обителях совершаются по долгу. Преподобный был носителем живого литургического предания, и потому в короткий срок научился не только переводить службы, но и составлять новые песнопения.

Сочинительская деятельность прп. Максима в полной мере

<sup>38</sup> См.: *Haney 1973*. P. 33.

<sup>39</sup> Он написал особое слово о том, как в трапезе совершается чин Панагии (см.: *Максим Грек, прп.* Слово 13. Повесть о воздвижении пресвятыя Богородицы хлеба // *Творения*. Т. 3. С. 104—109), другое слово — об этом чине в Светлую седмицу (см.: *Максим Грек, прп.* Слово 14. Вопрошение известно от неких: почто от тридневнаго Воскресения Христова до Фомины субботы не воздвизают пречистыя хлеба, токмо артус воздвизают, и глаголет диакон Христос воскресе [трижды], и потребляют артус в Фомину субботу // *Творения*. Т. 3. С. 109—115), еще одно — о водосвятии, совершаемом каждое первое воскресенье месяца (см.: *Максим Грек, прп.* Слово 17. О освящении воде на заутрии святых Богоявлений // *Творения*. Т. 3. С. 118—122), причем эти обряды продолжают соблюдаться и по сей день.

проявилась лишь в России, и то в силу необходимости, а не «по своей воле». Известно, насколько скупы святогорцы в отношении сочинительства. Образцы своего писательского таланта, главным образом поэтического, он явил и во время своего пребывания в Ватопеде, и опять же, как нам думается, из послушания. Помимо службы св. Еразму, по повелению Прота Гавриила он составил молебный канон честному и праведному Иоанну Предтече для литургического употребления. Кроме того, он составил шесть эпиграмм: одну — посвященную патриарху Иоакиму I, другую — великому ритору Мануилу, еще одну — святому великомученику Димитрию Мироточивому и три — святому Нифонту II, патриарху Константинопольскому.

В монастыре Ватопед прп. Максим был воспитан в духе святогорского предания. Десятилетнего обучения на Святой Горе, при его пронзительном и восприимчивом характере, оказалось вполне достаточно для того, чтобы образовать его нрав во Христе и привить его к духу бывших прежде святогорских отцов. К типичным признакам святогорца, помимо «его глубокого смирения и почтения к отцам Церкви, правильных взглядов на аскезу и монашество, догматической чуткости, благоговения к Пресвятой Богородице, любви к уставам Святой Горы, несогласия с гуманизмом, хваления своей принадлежностью к святогорцам»<sup>40</sup>, нам хотелось бы также прибавить то, что прп. Максим обладал удивительно послушливым характером, был послушлив по образу Христова послушания<sup>41</sup> и потому внушал доверие начальствующим Ватопеда, возлагавшим на него поручения за пределами монастыря и затем в России. Для примера приведем отрывки из двух писем, где видно доверие ватопедского игумена, а также Вселенского патриарха к Максиму. Ватопедский игумен Анфим в своем письме к митрополиту Варлааму сообщает, что монах Савва не может принять приглашение по причине своего

<sup>40</sup> См.: Αρχιμ. Γεώργιος, Καθηγούμενος Τεράς Μονῆς Ὁσίου Γρηγορίου. Ὁ ἅγιος Μάξιμος ὁ Γραικός ὡς Ἀγιορείτης. Ἀγιος Μάξιμος ὁ Γραικός ὁ φωτιστής τῶν Ρώσων. Ἀθήνα, 1991. Σ. 15—38.

<sup>41</sup> См.: Флп. 2, 8.

преклонного возраста, но он избрал «вместо старца Саввы честнейшего брата нашего Максима, еже из нашея священныя обители Ватопеди, аки искусна Божественному Писанию и пригожа на сказание всяких книг: и церковных, и глаголемых елиньских, понеже от младыя юности в них возрасте и сим навязася добродетельнее, и не яко некий, — многими почитанми токмо»<sup>42</sup>. Русский посол в Константинополе Андрей Коробов в своем докладе великому русскому царю Василию Иоанновичу писал: «Тогда (т. е. после того, как ватопедский монах Савва отказался ехать в Россию по причине старости и болезни. — *Ред.*) игумен монастыря Ватопед Анфим и Прот Святой Горы рассудили, что монах Максим — единственный после монаха Саввы подходящий кандидат, в чем Ваше Величество сможет убедиться, который мог бы довести до конца Ваше поручение. Это глубокий знаток Священного Писания и достойный переводчик как светских, так и священных книг. Он много лет учился в Италии и, как убедил меня святейший патриарх Феодит I, является обладателем блестящего образования... Святейший показал святую ревность, и Константинопольская Церковь со всей серьезностью приняла к сведению отправление в Московию такого мужа»<sup>43</sup>.

Прп. Максим обладал прямым, правдолюбивым, искренним характером с пламенной ревностью и мужественным настроем. Этому он научился от своего учителя и старца св. Нифонта. Ему были неведомы дипломатическое маневрирование и двуличие. Когда Максим увидел, что великий князь Василий III незаконно изгнал свою супругу Соломонию, чтобы жениться на другой, он не мог закрыть глаза на этот грех. Он стал вразумлять и обличать царя в точности так, как поступил св. Нифонт с игемоном Влахии Раду<sup>44</sup>. Прп. Максим не стал занимать никакую компромиссную позицию в споре между иосифлянами и заволжскими старцами о монастырских владениях и

<sup>42</sup> *Налеу* 1973. Р. 33; *Дунаев Б. И.* Прп. Максим Грек и греческая идея на Руси в XVI веке. М., 1916. С. 9.

<sup>43</sup> *Σαρδέλης Κ. Μάξιμος ὁ Γραικός. Αθήνα, Σ. Α. Σ. 53—54.*

<sup>44</sup> Игемон Раду выдал замуж за князя Богдана свою сестру, в то время как он уже был венчан с другой и отверг ее. См.: *Ὁ ἅγιος Νήφων 1990. Σ. 48—52.*

о том, должны ли монахи этим заниматься. Монашество он видел нестяжательным и беспопечительным в отношении материального, хотя некоторым из тех, кто управлял Русскою Церковью, это представлялось по-другому.

Прп. Максим был монахом-исихастом, познавшим на опыте еще во времена своего пребывания в Ватопеде умное трезвение и делание Иисусовой молитвы. Он писал: «Знай, что чистая и непрестанная молитва, которую всегда слышит Всевышний, есть та, которая постоянно пламенеет в сердце от благодати святого умиления на истребляющих страсти углях смирения. Эта молитва направляет ум в самые небесные врата и, возведя его туда, ставит пред небесным престолом»<sup>45</sup>. Бернад Шульц в своем стремлении опровергнуть искусность прп. Максима в богословии назвал его паламитом<sup>46</sup>. Но понимал ли этот немецкий профессор-иезуит, что тем самым он возносит похвалу прп. Максиму?

Прп. Максим был пламенным проповедником покаяния. Это проявлялось как во время его пребывания в Ватопеде, так и во время его путешествий за пределы монастыря и в Россию. Его слова всегда были исполнены чувством собственной греховности и изобиловали призывами к покаянию с надеждой на милость Божию, к памяти о суде и вечных муках, без впадения в отчаяние<sup>47</sup>.

Он любил монастырь своего покаяния, и его постоянным желанием было в него возвратиться. В письме к митрополиту Макарию он писал: «Благоизвольте убо, благоизвольте, Господа ради, сотворити милость о мне бедном, дадите ми видети Святую гору, молитвенницу всей вселенней, отдадите мя вашим богомольцом преподобным отцем и братии моей»<sup>48</sup>. Великому князю Василию III он писал: «Воздай паки нас добре и опасне честному монастырю

<sup>45</sup> Прп. Максим Грек. Слово 1 (Творения. Т. 2. С. 32).

<sup>46</sup> См.: *Καλόγηρος Ι. Περί τήν υπό τοῦ Bernhard Schultze κριτικὴν ἐξέτασιν Μαξίμου τοῦ Γραικοῦ ὡς θεολόγου* // EThStH. Τόμ. 11. 1966. Σ. 264.

<sup>47</sup> См., например, Прп. Максим Грек. Слова 5, 17, 19 (Творения. Т. 2. С. 148—152; С. 247; С. 251—260).

<sup>48</sup> Прп. Максим Грек. Слово 29 (Творения. Т. 2. С. 366).

Ватопеди, издавна нас ждущу и чающу по вся часы, по подобию птенцов, питающих их жаждающих, да не лишимся многолетних тамошних трудов и потов наших, их же положимом тамо о надежи нашего о Господе скончания»<sup>49</sup>. В письме царю Иоанну Грозному он вновь просит о возвращении в Ватопедский монастырь, подчеркивая, что лишен мирного и спасительного пребывания на Святой Горе, где он в течение десяти лет трудился телесно и духовно с надеждой положить там свои кости<sup>50</sup>. Насколько он любил свой монастырь, видно из того, как он трудился в нем и для него, причем делал это безропотно, но с радостью. Поэтому он и вспоминает об этих трудах всегда с любовью и печалью.

Однако у Бога были иные промыслительные планы по отношению к Максиму. Он должен был закончить свою жизнь в России ради освящения и утешения русского народа, потому что Максим обрел пред Богом великое дерзновение. Это дерзновение стало очевидным почти сразу после его смерти. Один хорошо ему знакомый священник по имени Феодор, не успевший на погребение преподобного и расстроившийся из-за этого, после молитвы узрел в видении прп. Максима, сказавшего ему, что скоро заберет его к себе. И действительно, через восемь дней после успения преподобного Феодор почил о Господе<sup>51</sup>.

Со дня кончины прп. Максима Грека прошло ровно 450 лет, но и поныне остается ощутимым его присутствие! *Праведницы во веки живут*<sup>52</sup>. Ровно десять лет назад Бог благоизволил, и состоялось обретение честных мощей преподобного, часть из них пришла и на Святую Гору, в монастырь его покаяния — Ватопед. И вот, столь знакомый русскому народу и до недавнего времени столь же незнакомый народу греческому преподобный Максим становится введом и для своих соплеменников. А в ближайшее время он будет еще более известным в связи с появлением его творений на греческом языке

<sup>49</sup> Прп. Максим Грек. Слово 25 (Творения. Т. 2. С. 317).

<sup>50</sup> См.: Прп. Максим Грек. Слово 31 (Творения. Т. 3. С. 378).

<sup>51</sup> См.: Рукопись 338. Собрание В. М. Удольского. ГИМ. С. 83. Чудо 1.

<sup>52</sup> Прем. 5, 15.

ке, издание которых предпринял наш монастырь<sup>53</sup>.

Духовная кормилица прп. Максима, Ватопедская обитель почитает Максима одним из самых знаменитых и возлюбленных своих чад, и потому внутри монастыря устроен придел в его честь<sup>54</sup>. Также монастырь поминает его и просит святых молитв его на отпусте каждого чинопоследования<sup>55</sup>. Мы просим прп. Максима быть молитвенником, посредником перед Христом ради спасения мира, ради единства православных народов и в особенности народов русского и греческого. В нынешнюю эпоху, когда в условиях глобализации пытаются сделать относительными все традиционные ценности и устои и относятся к ним с пренебрежением, когда разделение Православия становится главной целью тех, кто добивается религиозного, культурного и политического нивелирования и уничтожения народов земли, мы воистину нуждаемся в молитвах святых о нашем спасении, о достижении святости во Христе и духовном единстве.

Преподобне отче Максиме, моли Бога о нас грешных!

<sup>53</sup> К сожалению, ватопедские отцы с большим запозданием начали заниматься историей монаха своего монастыря прп. Максима. Только в 1895 г. впервые написал о нем монах Ватопеда Иаков Ватопедский, игумен подворья Вселенского патриарха в Москве. См.: Ἰάκωβος Βατοπαίδινος. Βραχέα τινα περὶ Μαξίμου τοῦ Γραικοῦ // EkkliAI. Ἔτος 15. 1896. Σ. 180—183. После того, как группа ватопедских монахов посетила Россию в 1997 г. для получения частицы мощей прп. Максима Грека, мы провели ряд выступлений (на тему «Прп. Максим Грек как святой Православной Церкви») в Афинах, Арте и на Кипре, которые имели большой отклик в обществе. Творения прп. Максима в переводе на греческий язык будут опубликованы в ближайшем будущем.

<sup>54</sup> Придел прп. Максима был устроен в 1998 г. в северо-восточном крыле, в так называемой Больнице, точно под приделом св. Пантелеимона. См.: Протокол XVIII 18.9/1.10.1998 Соборания нашего монастыря.

<sup>55</sup> Это поминовение совершается по решению Совета старцев нашего монастыря от 1997 г.

ЦИТИРОВАННАЯ ЛИТЕРАТУΡΑ

- Ο ἅγιος Νήφων 1990 — Ο ἅγιος Νήφων πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως. Ἅγιον Ὅρος, Ἱερά Μονή Διονυσίου, 1990.
- Βίος καὶ πολιτεία Ἰακώβου 2003 — Βίος καὶ πολιτεία Ἰακώβου τοῦ νέου ὀσιορτυρος. Ἐπιμ. Ἱεράς Μονῆς Παναγίας Χρυσοποδαριτίσσης. Ἀθήναι, 2003.
- Φειδᾶς 1997 — Φειδᾶς Βλ. Μάξιμος ὁ Γραικός, ὁ φωτιστὴς τῶν Ρώσων // Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία τῆς Ρωσίας (988—1988). Ἀθήνα, 1997.
- Προηγούμενος Θεόφιλος Βατοπαιδίνος 1972 — Προηγούμενος Θεόφιλος Βατοπαιδίνος. Χρονικὸν περὶ τῆς Ἱεράς καὶ Σεβασμίας Μεγίστης Μονῆς Βατοπαιδίου Ἁγίου Ὁρους // Μaked 12. Θεσσαλονίκη, 1972.
- Παπαμιχαήλ 1950 — Παπαμιχαήλ Γ. Μάξιμος ὁ Γραικός. Ὁ πρῶτος φωτιστὴς τῶν Ρώσων. Ἀθήνα, 1950.
- Παπαχρύσανθος 1992 — Παπαχρύσανθος Δ. Ὁ ἄθωνικὸς μοναχισμός. Ἀθήνα, 1992.
- Χρυσοχοΐδης 1996 — Χρυσοχοΐδης Κ. Ἀπὸ τὴν ὀθωμανικὴ κατάκτηση ὠς τὸν 20ό αἰῶνα. Ἱερά Μεγίστη Μονή Βατοπαιδίου, Ἅγιον Ὅρος, 1996.
- Χρυσοχοΐδης 1997 — Χρυσοχοΐδης Κ. Παραδόσεις καὶ πραγματικότητες στὸ Ἅγιον Ὅρος στὰ τέλη τοῦ 15ου καὶ στὶς ἀρχὲς τοῦ 16ου αἰ. // Ἀθωνικὰ Σύμμεικτα 4. Ἀθήνα, 1997.
- Χρυσοχοΐδης 2000 — Χρυσοχοΐδης Κ. Τὸ βιβλιογραφικὸ ἐργαστήρι τῆς Μονῆς Ἰβήρων στὶς πρῶτες δεκαετίες τοῦ 16ου αἰ. Ἡ ἑλληνικὴ γραφὴ κατὰ τοὺς 15ο καὶ 16ο αἰ. Ἀθήνα, 2000.
- Haney 1973 — Haney J. From Italy to Muscovy. Monaco, 1973.

ИЕРОМОНАХ ДИОНИСИЙ (ШЛЕНОВ)

ПРОПОВЕДЬ В ДЕНЬ ПАМЯТИ  
СВЯЩЕННОМУЧЕНИКА ДИОНИСИЯ  
АРЕОПАГИТА<sup>1</sup>

Во имя Отца и Сына и Святого Духа!  
Дорогие братья и сестры!

В сегодняшнем евангельском чтении, посвященном памяти ныне воспоминаемого священномученика Дионисия Ареопагита, святого I в., мы слышали такие слова: *Всякий книжник, наученный Царству Небесному, подобен хозяину, который выносит из сокровищницы своей новое и старое*<sup>2</sup>. Что означают эти слова? Они могут быть поняты по-разному. Во-первых, в общем контексте евангельского повествования они звучат обличительно. Они обличают не только ветхозаветных, но даже «новозаветных» книжников. Этими словами обличается мертвое знание о Боге, не проникнутое и не осоленное живой верой в Него. «Новое» — это знание о Боге, «старое» — это знание мирское непретворенное, и, более того, довлеющее над знанием одухотворенным. «Старое» — это также дурные привычки, нравы, обыкновения, с которыми мы не можем и не хотим расстаться. Кто из нынешних или будущих пастырей-богословов не применил бы этих слов к себе, видя, насколько высокое богословие не соответствует печальной реальности нашего греховного бытия?

Во-вторых, эти слова можно истолковать в переносном смысле и применить их к православным богословам, пытающимся умозрительно и деятельно достичь Царствия Небесного. Если такой христианский «книжник» по-настоящему «научен Царствию

<sup>1</sup> Произнесена в Покровском академическом храме 3 октября 2005 г.

<sup>2</sup> Мф. 13, 52.

Небесному», тогда между «новым» и «старым» стирается противоречие и остается их нераздельное согласие. Знание о Боге, Творце мира, уже не находится больше в противоречии со знанием о мире, с так называемой «внешней мудростью», но одно только восполняет другое. Водораздел между старым и новым можно провести и иным способом: «старое» — это не только философия, но и теоретические, порой даже схоластические основы богословия, «новое» — это «знание сущих», «созерцание логосов», о котором писали прп. Максим Исповедник и другие великие отцы аскетикотайнозрительного направления. Книжник, «наученный Царствию Небесному», является «хозяином», владыкой, который обладает знанием и правильным истолкованием знания в силу сопричастности своей Царствию Небесному.

Несомненно, что Дионисий Ареопагит, обратившись ко Христу в афинском Ареопаге после проникновенной проповеди апостола Павла, стал настоящим христианским книжником в лучшем смысле этого слова. Он был тончайшим знатоком языческой мудрости, которая и в дальнейшей его жизни оказалась востребованной и преобразованной благодаря христианской вере. Дионисий Ареопагит известен как высочайший богослов, как тайнозритель Божественных тайн, он воспевается в церковных молитвословиях как тот, кто учил о небесной и церковной иерархии, о Божественных именах, о непостижимости Бога. Так, в поэтических строках, посвященных святому Дионисию прп. Феодором Студитом, сказано:

«Великим в Божественном именуемый, триблаженне,  
Ты ангельские таинственно изображаешь силы,  
И всю иерархию завершая,  
Исполняешь затем мир догматов обилием»<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> *Theod. Stud. Epigram. 65. Εἰς τὸν ἅγιον Διονύσιον* (ed. P. Speck. TLG 2714/3).

Πολὺς τὰ θεῖα χρηματίζων, τρισμάκαρο,  
τοὺς ἀγγέλους σὺ μυστικῶς διαγράφεις  
καὶ συμπεραίνων πᾶσαν ἱεραρχίαν  
τὸν κόσμον ἔνθεν δογμάτων πληροῖς πλάτει.

И даже если Ареопагит не написал, как утверждает современная патрологическая наука, известных под его именем сочинений, от этого нисколько не умаляются его труды, оставшиеся в таком случае неизвестными нам, но ведомыми в мире горнем, в Царствии Небесном.

Вспомним вкратце его житие. До принятия христианства Дионисий был язычником, жителем Афин, возможно одним из судей Ареопага. Как судья он, должно быть, был строг и справедлив как по отношению к другим, так и по отношению к себе; несомненно, что он был мудр, постигнув тайны человеческой мудрости, которые, однако, не затворили, переполнив, его сердце, но еще более укрепили его в открытости и внутренней свободе. В спасительную веру Христову его обратил апостол Павел во время своей известной проповеди в Ареопаге, о чем сказано в Деяниях апостольских: *Некоторые же мужи, пристав к Павлу, уверовали; между ними был Дионисий Ареопагит и женщина, именем Дамарь, и другие с ними*<sup>4</sup>. Но на этом не прекратилось общение внезапно появившегося учителя и ученика, с легкостью откликнувшегося на его призыв. По преданию, апостол Павел рукоположил его со временем во епископы, он стал первым епископом Афин. Он же, подобно апостолу языков, сподобился мученической кончины.

Ареопагит стал не только первым епископом столицы языческой учености, но и первым богословом. Богословие — это слово о Боге, Который полностью всегда остается непостижимым, и в то же самое время удивительным образом оказывается постижимым и доступным для глубоко верующего сердца. В этом отношении и само богословие отнюдь не ограничивается одними только словесными формулировками. Оно — наука, превосходящая всякую науку, в нем внутренняя песнь, понятная Богу и безумная для людей, неизвестные глаголы апостола Павла, таинственная Пятидесятница, искусство не только и не столько слова, сколько молчания. Согласно речению св. Григория Богослова: «Говорить о Боге — великое дело, но

<sup>4</sup> Деян. 17, 34.

гораздо больше — очищать себя для Бога»<sup>5</sup>. Эта антиномичность была провозглашена апостолом Павлом в Ареопаге, где Дионисий и услышал благую весть о том, что, с одной стороны, Бог живет не в рукотворенных храмах, а с другой — что Он всегда поблизости от каждого от нас. Услышав проповедь перед алтарем, посвященным «неведомому Богу», Ареопагит не утратил стать верным служителем и апологетом неведомого и одновременно близкого Бога.

Языческая философия учила о непостижимом Боге, постичь Которого абсолютно невозможно. И в то же время язычники предавались дикому идолослужению. Апостол Павел обличил второе, Ареопагит попытался уврачевать первое. Слова апостола Павла о том, что Бог «недалеко от каждого из нас», оказались очень созвучны верующему сердцу новообращенного. Всем известно учение, изложенное в Ареопагитиках, о Божественных именах, которое — при отсутствии других текстов — так или иначе будет выражать мысль нашего святого. «Таким образом к Причине всяческих, пребывающей превыше всего, будут подходить и безымянность, и все имена сущих». Бог, непостижимый по сущности, становится постижимым через Свои Божественные имена. Бог, непричастуемый по сущности, становится причастуемым через Свои Божественные энергии. В частности, Бог именуется «Обладающим изначально всеми сокровищами всяческого знания, ... Пренебесным, Пресущественным, Солнцем, Звездой, Огнем, Водой, Духом, Росой, Облаком, Самоцветом (αὐτόλιθον) и Камнем». Он — «Все сущее» и «Ничто из сущего»<sup>6</sup>.

В том же евангельском чтении мы слышали также рассказы о человеке, нашедшем скрытое на поле сокровище, и о купце, нашедшем жемчужину. *Еще подобно Царство Небесное сокровищу, скрытому на поле, которое, найдя, человек утаил, и от радости о нем*

<sup>5</sup> Μέγα τὸ περὶ Θεοῦ λαλεῖν, ἀλλὰ μείζον τὸ ἑαυτὸν καθαίρειν Θεῶ. Greg. Naz. Or. 32:12 (Свт. Григорий Богослов. О соблюдении доброго порядка в беседе. Т. 3. С. 119).

<sup>6</sup> Dion. Ar. De div. nom. 1, 6. P. 118:13—119:9 (ed. B. R. Suchla. TLG 2798/4).

идет и продает все, что имеет, и покупает поле то. Еще подобно Царство Небесное купцу, ищущему хороших жемчужин, который, найдя одну драгоценную жемчужину, пошел и продал все, что имел, и купил ее<sup>7</sup>. Совсем недаром совершается такая исключительная жертва, недаром купец продает все, что ему удалось собрать за всю свою жизнь, — ведь Сокровище и Жемчужина, или Самоцвет, оказываются в том же ряду Божественных имен. Чтобы обрести это сокровище, необходимо перекопать весь мир, чтобы отыскать жемчужину, должно переплыть все моря и океаны. Обрести Божественное имя трудно, ведь это отнюдь не одно только абстрактное признание бытия Божия, но деятельное обогащение всего своего бытия Божественной благодатью, таинственное преобразование, востание из павшего состояния, неизреченная радость, единение с Богом.

Насколько мы готовы к тому, чтобы отыскивать Божественные имена и жертвовать ради них всем, что имеем? Не воспринимаем ли мы их наряду с богословием только интеллектуально, понимая, что Бог — сокровище, но не предавшись всецело разыскиванию этого сокровища? Не расслабляет ли нас сама мысль о близости к нам Бога или, наоборот, о Его удаленности? Ведь если Бог близок к нам, значит можно Его и не искать. А если Бог удален от нас, то в таком случае мы можем безнаказанно жить в свое удовольствие, позабыв о Нем. Но нет, Бог с теми, кто Его ищет, и наказует тех, кто отступает от Него! Бог преподает нам Себя в таинстве Евхаристии, а мы по неразумию и после таинства часто легкомысленно остаемся такими, как мы есть. Бог стучится в клеть нашего сердца, а оно спит. Бог ожидает нашего исправления, а мы ожидаем чуда в бездействии. Мы творим себе кумиров вместо того, чтобы стать храмом Бога, обрести единство с Иисусом Христом, «нашим божественнейшим престолом», как сказано в Архопагитиках<sup>8</sup>.

Из вышеуказанных евангельских слов нам должно понять, что

<sup>7</sup> Мф. 13, 44—46.

<sup>8</sup> τὸ θεϊότατον ἡμῶν θυσιαστήριον Ἰησοῦς. *Dion. Ar. Eccl. hier.* III, 12. P. 103:4—5 (ed. G. Heil, A.M. Ritter. TLG 2798/2).

богословие — это труд, поиск, искания. Это бдение ума, души и тела. Богословие — это высшая мудрость, которая дается не через отказ от внешней мудрости, а через преображенное пользование, внимание таковой.

В то же самое время богословие не всегда доставляет нам радость. Мы можем воспринимать его как труд, как обязанность, как работу, если хотите, как послушание. Мы богословствуем, когда нас заставляют, а когда дают волю, бездействуем. Но тот, кто по-настоящему обретет Божественное имя и запечатлеет его на сокровенных скрижалях душевной клетки, тот уже никогда не забудет о нем.

Учение о том, что Бог «недалеко от каждого из нас», что мы должны найти сокровище, драгоценные камни, Божественные имена, неоднократно излагалось святыми отцами, которые включали в ряд Божественных имен имена христианских добродетелей. Согласно прп. Никите Стифату наш Спаситель Иисус Христос «именуется ... Смирением и Кротостью, ибо говорит: *Научитесь от Мене, яко кроток есмь и смирен сердцем, и обрящете покой душам вашим*<sup>9</sup>»<sup>10</sup>.

А в Ареопагите, согласно сегодняшнему евангельскому чтению, парадоксальным образом сочетаются две черты: поразительно, что он соединяет в себе «новое» и «старое» и в то же время готов полностью отказаться от всего «старого» ради нового и всесовершеннейшего бесценного сокровища.

И нам с вами подобает подобно Ареопагиту быть тонкими знаками как старого, так и нового. Он остается для нас и на все времена примером богослова, который не страшился говорить о Боге в категориях, привычных для тех, кого он должен был убедить. Он слушал и услышал то, о чем проповедовал апостол Павел. Он не оставил на другой раз, на потом, не отложил до лучших времен усвоение и исполнение его живительных слов. Вот и нам бы стяжать великую его духовную чуткость, присущие ему при этом глубокое послушание и весь сонм христианских добродетелей.

<sup>9</sup> Мф. 11, 29.

<sup>10</sup> *Nic. Steth. Cent. 3, 11.*

### ОТДЕЛ III

Дионисий Ареопагит преодолел непреодолимое по исключительной своей духовной мудрости, услышав призыв Божий. Пусть разрешению противоречия и даже конфликта между старым и новым, между знанием и верой послужат слова Священного Писания о том, что кто свою душу погубит, тот обретет ее<sup>11</sup>. Воистину, нам должно погубить свое ветхое знание, чтобы обрести преображенное во Христе. Должно обогатиться смирением и кротостью, которые однажды помогут нам окончательно преодолеть отделяющее нас от Бога средостение. Аминь.

<sup>11</sup> Ср.: Лк. 17, 33.

ИЗ НАСЛЕДИЯ ВЫПУСКНИКА  
МОСКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ  
ИЕРОМОНАХА (ВПОСЛЕДСТВИИ  
ЕДИНОВЕРЧЕСКОГО ЕПИСКОПА)  
ПАВЛА (ВОЛКОВА)

Когда в редакции «Богословского вестника» появился текст «Московская духовная академия с 1 сентября 1912 года по 15 августа 1917 года», подписанный в конце «Составил А. Волков 28 января 1950 года», то было сразу ясно, что это воспоминания отнюдь не внешнего свидетеля, а такого, который хорошо разбирался в происходивших событиях, сам принимал в них определенное участие и был достаточно зрел, чтобы дать им оценку спустя более чем 30 лет. Можно было предположить, что автор — единоверческий епископ Керженский Павел (Волков) и биографические сведения, собранные о нем, подтвердили это предположение.

Происхождение Александра Волкова священник Павел Флоренский записал в особой генеалогической схеме «Волковы (род ученика моего о. иеромонаха Павла (Александра Александровича Волкова)». Как характерную особенность устойчивости крестьянского сословия, утерянной ныне, отметим, что А. Волков знал своих прямых предков в четырех предыдущих поколениях. Сама генеалогическая схема включает также и множество боковых ветвей, которые мы здесь не воспроизводим.

Прапрадед — «Яков (жил в с. Кирчине — под властью помещика)».

Прадед — «Исай Яковлевич (выкупился за 700 р. ассигн., 300 р. сер. в 1860 г., за год до освобождения крестьян). Крестьянин и мясник. При нем дом был зажиточный и считался зажиточным. Дом и двор были громадные по селу, фундаментальной постройки.

Исай был делец, оборотливый. Женат был два раза. Был интересен личностью. В селе Ногавицыне Горбатовского уезда Нижегород. губ. был приезжий. А раньше жил в деревне Кирчине, а потом переехал в соседнюю деревню Вулково (м. б., отсюда и фамилия Волковы), а потом в Ногавицыно. Погорел и после того так и не поправился, хотя слыл богатым и деньги водились, но дом вновь выстроенный был уже не такой. Любил он, если уже строиться, — прочно и основательно».

Прабабка — «Матрона Давидовна Сергиантова, вдова».

Дед — «Иван Исаевич, в селе звался Исаев, а по паспорту Волков, крестьянин. †1913 или 1914 г., 73-х прибл<изительно> лет или поменьше. Был два раза женат. До 1860 г. жил в с. Кирчине, а потом в Ногавицыне».

Бабка — «Прасковья Семеновна Сметанина».

Отец — «Александр Иванович Волков, а по селу Исаев, женился 18-ти лет, на 19-м. Крестьянин, пахал, вообще крестьянин. Сперва крепостной, потом государственный, потом был учителем, сдал экзамен на земского учителя, приготовившись сам, открыл школу грамоты (по приговору крестьян), кот<орая> существовала 2 года, снял за 3 р. школу, сколотил парты из досков».

Семья А. И. Волкова состояла из супруги (имя неизвестно), сыновей (Александра, Николая, Виктора, м. б., были и другие), дочерей (сколько их было и имена — неизвестно).

Александр Волков родился 10 октября 1887 г., вероятно, в с. Ногавицыне. Как сам он вспоминал в письме к отцу Павлу Флоренскому, первые 16 лет он провел среди горной местности. Около 1903 г. семья переехала и поселилась близ Крестовоздвиженского Осиновского единоверческого женского монастыря Нижегородской епархии, в котором Александр Иванович Волков, принявший священный сан, служил священником.

Крестовоздвиженский Осиновский женский монастырь 3-го класса находился в 30 верстах от уездного города Семенова при деревне Журавлиной, близ р. Осинки. Монастырь возник из раскольничьего скита т. н. Спасова согласия, обращенного к единове-

рию в 1849 г. В 1856 г. был возведен на степень монастыря без содержания от казны. На 1908 г. в монастыре, возглавлявшемся игуменией, были 21 монахиня и 111 послушниц<sup>1</sup>.

В юношеские годы А. А. Волков испытал отход от веры в Бога — «сомнения, мучительную борьбу, искания, увлечения». Преодолев это, он поступил в Нижегородскую духовную семинарию, которую окончил, судя по всему, весьма успешно.

В 1912 г. А. А. Волков поступил в МДА (LXXI курс 1912—1916 гг.). А на следующий год в МДА поступил брат его Николай, выпускник 1917 г.<sup>2</sup> И воспоминания, и письма свидетельствуют о том, что на Александра Волкова большое впечатление произвели лекции и сама личность священника Павла Флоренского. Отец Павел стал не только его научным, но и идейным, а в определенном смысле духовным руководителем. Весьма вероятно, что ректор владыка Феодор, зная о духовной близости учителя и ученика, именно поэтому дал Александру в монашеском постриге имя Павел.

Именно о нем писал отец Павел в работе «Имена»: «Припоминается, как на моих глазах один из моих друзей и учеников Александр Волков был пострижен с именем Павла. Он искал иночества убежденно и сознательно и самое пострижение пережил как некоторое мистическое посвящение и прерывное преобразование личности. Вскоре же после пострига можно было заметить, Павловство стало вкрапляться в новопостриженного и оттеснять в нем его Александровство, так что через некоторое время эта реакция замещения и оттеснения завершилась, и прививка имени Павел перекусила по новому Александра. Но наблюдение и впоследствии обнаруживало в нем двуслойность, и под окраскою Павлом мерцала глазу подгрунтовка Александром»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Денисов Л. И. Православные монастыри Российской Империи. М., 1908. С. 561—562.

<sup>2</sup> Тема кандидатского сочинения Н. Волкова: «Религиозно-нравственное и политическое состояние иудеев во времена Ездры и Неемии» (картотека С. А. Волкова — Архив МДА).

<sup>3</sup> Священник Павел Флоренский. Сочинения в четырех томах. Т. 3 (2). М., 1999. С. 231.

В годы учебы в МДА монах Павел (Волков) был рукоположен в сан иеродиакона и иеромонаха. Кандидатское сочинение «Жития святых как основа для построения гносеологии» было написано иеромонахом Павлом под руководством священника Павла Флоренского в 1915—1916 уч. году. (Отметим, что этой теме отец Павел Флоренский придавал особое значение, т. к. выдвигал ее под сходными названиями и ранее — в 1912—13 и в 1914—15 уч. гг.) Иеромонах Павел (Волков) окончил МДА по первому разряду, заняв 11-е место в списке XXI курса. По представлению священника Павла Флоренского и предложению ректора епископа Феодора он был оставлен при МДА на одной (из двух) вакансий профессорских стипендиатов, предназначенных исключительно для замещения наиболее даровитыми, окончившими образование в Академии по первому разряду, монахами»<sup>4</sup>. «По окончании отчетного года <иеромонах Павел был> обращен в ведение Центрального управления духовно-учебного ведомства»<sup>5</sup>. Перерывы в занятиях в МДА (лето 1916, лето и осень 1917, январь—март, лето 1918) иеромонах Павел проводил дома, помогая отцу в священнослужении и по хозяйству. Но он внимательно следил за тем, что происходило в МДА. Именно к этому времени (период разлуки) относятся письма иеромонаха Павла священнику Павлу Флоренскому. Эти письма позволяют нам стать как бы очевидцами внутренней академической жизни в ее главнейшем направлении: научное и духовное созревание выпускника Академии. Чрезвычайно ценны, на наш взгляд, и те штрихи, которые отражают взаимоотношения учителя и ученика: может, самое главное, что, к сожалению, отличает в худшую сторону Академию нынешнюю от старой.

Отец Павел предполагал, что иеромонах Павел будет преподавать в МДА агиологию, а когда преподавание в МДА стало проблематичным, он в письме епископу Феодору 22 сентября 1918 г.

<sup>4</sup> Отчет о состоянии императорской МДА в 1915—1916 уч. году. Сергиев Посад, 1916. С. 17. См. также Журнал собраний Совета МДА за 1916 г. <Сергиев Посад. 1917> С. 65, 83—84, 99.

<sup>5</sup> Картотека С. А. Волкова — архив МДА.

рекомендовал своего ученика для преподавания в т. н. «Даниловской академии»: «...Агиологию мне стыдно было отбивать у своего же ученика о. Павла, тем более, что он должен же проявлять себя в избранной им области». Всем этим планам не суждено было сбыться, и, вероятно в 1918—1922 гг., иеромонах Павел продолжал свое служение, помогая отцу.

Из письма священника Павла Флоренского иеромонаху Павлу Волкову 6 мая 1920 г., Сергиев Посад:

«Дорогой отец Павел! Случайно встретил на улице еп. Варнаву<sup>6</sup> и узнал от него о Вас, о Ваших близких и Ваш адрес. Очень соскучился я по Вас, многое хотелось рассказать Вам, но на бумаге всего этого не передашь, а писать кое-что не хочется. Мы волей Божией, живы и даже здоровы, слава Богу, хотя, казалось бы, есть все основания не быть в таком состоянии. О. Александра<sup>7</sup> и семьи его уже давно нет с нами: он уехал погостить в Рязанскую губернию, да так и застрял там. У него умерла младшая дочка, а все они переболели. Вообще все родные разбрелись и растерялись: одни на фронте, другие были в Закавказье и теперь неизвестно где: неизвестно даже, живы ли. Вам тоже не сладко приходилось; но хорошо, что Вы теперь в единоверческом приходе, где более крепости, чем в остальных. А ведь все в

<sup>6</sup> Епископ Варнава (Беляев) (12.05.1887—6.05.1963) — выпускник МДА 1915 г., ученик священника Павла Флоренского, под руководством которого он написал кандидатское сочинение «Святой Варсонофий Великий. Его жизнь и учение» (ОР РГБ. Ф. 172. К. 196. Ед. 4. 201 л.; рец.: Флоренский Павел, свящ. // БВ. 1916. № 3/4. С. 168—176; № 5. С. 177—189). Рукоположен во епископа Печерского, викария Нижегородской епархии 16 февраля 1920 г. С 1922 г. — на покое, в 1933—1936 годах находился в заключении. Впоследствии на епархиальное служение не вернулся. Жил под видом мирянина, юродивого. Духовный писатель. На его творчество («Основы искусства святости») оказал большое влияние священник Павел Флоренский.

<sup>7</sup> Священник Александр Михайлович Гиацинтов (15.01.1885—15.06.1943) — родной брат Анны Михайловны Флоренской, супруги о. Павла. Служил в Троицкой церкви села Троицкое Сапожковского уезда Рязанской губернии, 25 августа 1910 г. венчал брак П. А. Флоренского и А. М. Гиацинтовой. В 1917 г. поступил в МДА и жил вместе со своей семьей в доме отца Павла в Сергиевом Посаде.

церковной жизни разлагается и быстро идет к падению, хотя наряду с этим есть и робкие молодые побеги. Помните ли наше с Вами предчувствие и предвидение церковной разрухи, всей системы условных ценностей, взаимно подлинных онтологических устоев духа?

Обо мне вам расскажет еп. Варнава. Служба моя трудна, и часто я совсем изнемогаю душою. Но да будет воля Божия!

Работаете ли Вы над «Словарем» или хотя бы над приведением в порядок того материала, который уже собран Вами? Было бы чрезвычайно важно, чтобы Вы обработали бы хотя бы один месяц; тогда дальнейшая работа пойдет гораздо сознательнее. А сделать соответственные вставки в карточный словарь, составленный для одного месяца, будет совсем нетрудно. В конце концов, опять скажу, что дело церковной разрухи происходит, прежде всего, от отсутствия церковного жизнепонимания и мировоззрения. Их нет, вот все и делается «как бы», а не «существенно», — а поэтому и рушится. Но, увы, этого все же, не смотря ни на что, не хотят понять ни иерархи, ни иереи, ни миряне, особенно «благочестивые миряне» (кроме отчасти М. А. Новоселова<sup>8</sup>) и цепляются за какие-то поправочки, украшеница, бантики и тряпочки, когда все ничего, или ссылаются, по интеллигентному обычаю, на кого-нибудь другого, кроме, конечно, самих себя. Изумительно, до чего русские люди не способны чему-нибудь научиться! А что думают среди старообрядческих кругов и им близких об Имени Божием? И никто, увы, никто, не видит, что небрежение Им послужило причиной всемирной войны и всего последующего».

30 (17) июля 1922 г. отец Павел Волков был хиротонисан во епископа Керженского (единоверческого), викария Нижегородской епархии<sup>9</sup>. 23 августа 1924 г. вышли Определение Святейшего

<sup>8</sup> Новоселов Михаил Александрович (1864—1938), новомч. В 1902—1917 гг. — издатель «Религиозно-философской библиотеки», входил в близкий круг о. Павла Флоренского. По некоторым, не вполне достоверным сведениям, в 1923 г. тайно хиротонисан во епископа Сергиев-Посадского Марка.

<sup>9</sup> Цыпин Владислав, прот. История Русской Церкви 1917—1997. М., 1997. С. 756.

Патриарха Тихона о пределах канонической юрисдикции епископа Керженского и Указ епископу Керженскому Павлу [Волкову] иметь духовное попечение и «управление единоверческими приходами, которые к нему обратятся»<sup>10</sup>.

Действительно, из писем епископа Павла видно, что деятельность его как единоверческого епископа происходила в частых поездках для окормления редких оторванных друг от друга единоверческих приходов. Даже когда отец Павел Флоренский находился в ссылке в Нижнем Новгороде и ожидал приезда к нему семьи, он писал 27 июля 1928 г. домой: «...Очень жаль, что в это время, вероятно, не будет о. Павла. Сегодня же напишу письмо его отцу, чтобы узнать, когда приедет о. Павел». О характере деятельности епископа Павла как единоверческого епископа может свидетельствовать уникальный документ, переданный отцу Павлу Флоренскому: «Отзыв и критические заметки <епископа Павла> на запись Кокуниным частной беседы, бывшей между епископом Павлом и поморцами 12 января 1926 г.» (27 июля 1926 г.; 1 марта 1928 г.).

В то же время епископ Павел в 1920-е гг. старался поддерживать связь с кругом идейных единомышленников священника Павла Флоренского, в частности с А. Ф. Лосевым.

Согласно справочным данным владыка Павел являлся епископом Керженским в период с 30 июля 1922 по 1929 г.<sup>11</sup> По данным РГИА с 17 сентября по 5 октября 1923 г. временно управлял Вологодской епархией<sup>12</sup>, а с 5 по 19 октября 1923 г. был епископом Вологодским<sup>13</sup>, но назначение было отменено, и затем он вновь был епископом Керженским. В 1929 г. он снял сан и вручил свою панагию Заместителю Патриаршего Местоблюстителя, в дальнейшем

<sup>10</sup> Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти / Сост. М. Е. Губонин. М., 1994. С. 327.

<sup>11</sup> Там же. С. 986.

<sup>12</sup> РГИА. Ф. 831. Оп 1. Д. 218. Л. 326.

<sup>13</sup> РГИА. Ф. 831. Оп 1. Д. 218. Л. 155.

женился, состоял на хозяйственных должностях при Ярославском архиерейском доме<sup>14</sup>.

О дальнейшей судьбе епископа Павла в настоящее время известно только из кратких воспоминаний вдовы священника Павла Флоренского Анны Михайловны (†18 марта 1973): «Отец Павел Волков, сначала студент Академии, учился вместе с отцом Константином Ружицким (позже ректором Академии)<sup>15</sup>, закончил учебу в 1916 году, принял монашество, бывал в семье П. А. Флоренского, очень любил возиться с детьми, так как был старший в семье и помогал матери. Уехал из Посада, стал единоверческим епископом. Отец Павел подарил ему тогда дарохранильницу. В 1930-е годы был в заключении в лагере. После ссылки женился, говорил, что ушел из духовного звания, чтобы сохранить веру — боялся, что не выдержит в ссылке. Обращался к Патриарху Алексию после 1945 года с просьбой вернуть ему сан — он был вдовец. Патриарх сказал, что у него есть сын и прежде его надо поставить на ноги, а потом говорить о возвращении. Ослеп»<sup>16</sup>. В картотеке С. А. Волкова содержатся данные, которые, вероятно, все относятся к периоду жизни епископа Павла после выхода из лагеря: «После революции работал в средних школах гор. Горького. Заведующий в Ярославле епархиальной свечной лавкой. 24 июня 1952 <г.> был у меня насчет «Богословского вестника» (отказано)»<sup>17</sup>. Дата кончины в настоящее время нам неизвестна.

\*\*\*

С точки зрения фактической «Воспоминания» А. А. Волкова, завершенные им 28 января 1950 г., представляют собой весьма

<sup>14</sup> История иерархии Русской Православной Церкви. М.: Изд. ПСТГУ, 2006. С. 210, 109—110, 753.

<sup>15</sup> Ружицкий Константин Иванович (1888—1964), протоиерей, ректор МДА (1951—1964), часто ошибочно указывается, что он учился в Киевской духовной академии.

<sup>16</sup> Записано 6 октября 1969 г. П. В. Флоренским.

<sup>17</sup> Картотека С. А. Волкова — архив МДА.

достоверный источник, подтверждаемый свидетельствами других очевидцев, некоторые из этих свидетельств приведены в примечаниях. Оценка «Воспоминаний» с точки зрения идейной, конечно, будет зависеть от того, какой из сторон в академическом противостоянии<sup>18</sup> близок сам исследователь.

Независимо от этого следует указать, что суждения А. А. Волкова о творческом наследии ряда профессоров не всегда объективны, подчас излишне резки. Несомненно, что конспект лекций по патрологии И. В. Попова как учебное пособие и ныне является одним из лучших по четкости изложения и ясности стиля, а его патрологическое наследие (далеко не столь скудное, как об этом пишет А. А. Волков) востребовано и через 100 лет. Экклезиологические воззрения архимандрита Илариона (Троицкого) являются достаточно спорными, однако его антикатолический пафос, конечно, не делает его протестантом. Это лишь некоторые примеры.

Читатель должен понимать, что те «картинки из жизни», характеристики, которые дает А. А. Волков, вовсе не являются итогом жизни того или иного лица. Это еще «сырой материал», не испытанный тяготами жизни и огнем мучений. Это еще человек в боре с страстями и немощей. И поскольку «Воспоминания» — это не «Житие», исключать подобный материал значило бы обесценить сами «Воспоминания» и одновременно высказать недоверие благодати Божией, исцеляющей грехи и восполняющей немощи человеческие.

После «Воспоминаний» публикуются 10 писем иеромонаха (впоследствии единоверческого епископа) Павла Волкова, адресованные свящ. Павлу Флоренскому. В следующем номере «Богословского вестника» планируется поместить последнюю часть собранного автобиографического «досье» — заметки еп. Павла (Волкова) о своей беседе со старообрядцами поморского согласия, в которых содержится ценный материал по идейной истории старообрядчества, а также приводятся дополнительные автобиографические данные.

<sup>18</sup> Между ректором епископом Феодором и священником Павлом Флоренским, с одной стороны, и М. М. Тареевым, с другой.

I. МОСКОВСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ  
С 1 СЕНТЯБРЯ 1912 ГОДА ПО 15 АВГУСТА 1917 ГОДА

[1.] *Ректор Архиепископ Феодор и его ближайшее окружение*

Ректор Академии — епископ Феодор Поздеевский.

Выше среднего роста, брюнет, в очках. Издали производил впечатление сурового аскета, замкнутого в себе. При ближайшем знакомстве с ним, в кругу наиболее близких к нему лиц, это впечатление суровости исчезало; исчезала самая эта аскетическая оболочка. Владыка Феодор становился милым, ласковым, разговорчивым, шутливым. Он смеялся громко, но не раскатисто, а как-то несколько с визгом. Во время смеха лицо его делалось непривлекательным. Возможно, он об этом знал и во время смеха старался держать лицо свое в сторону и подавлять смех. Но при всей этой его доступности, веселости, разговорчивости, смехе всегда было такое чувство, что вот-вот этот милый человек вдруг, сейчас исчезнет и перед нами явится замкнутая суровая аскетическая фигура.

Большинство видело епископа Феодора именно в этой форме суровой аскезы. Отсюда и взгляд на него, как на аскета.

После этого замечания общего характера перейду к более детальному и систематическому описанию его жизни в Академии.

Владыка Феодор жил замкнуто. Без дела, запросто, к нему нельзя было пойти, и никто не осмеливался пойти. В мое время запросто к нему ходил только один человек, студент иеромонах Герасим Садковский<sup>19</sup> и, по словам последнего, даже обедал у владыки, но об этом подробнее потом.

В неприемные часы даже приезжие издалека к нему не попадали. Его келейник Федор, высокий, сухой, худощавый человек, был неумолим. Что делал у себя в келье владыка Феодор, чем занимался и чем заполнял свободное время, это оставалось тайной. Но, несомненно, он был человек строго установленного порядка жизни.

<sup>19</sup> Герасим (Георгий Сергеевич Садковский), иеромонах, 3-й магистрант LXIX курса (1910—1914).

ни. Он вставал утром в одно время и ложился спать в одно время. Перед обедом он делал часовую прогулку в академическом саду по аллее густо разросшихся акаций, которая начиналась у подъезда в его покои и кончалась у калитки при входе в сад напротив подъезда.

Он шагал порывисто, непрерывно, слегка, время от времени, подергивая плечами, что обнаруживало в нем нервного человека. Все, что выходило за границы распорядка его дня, а так же строя его мысли, раздражало его.

По общему мнению владыка Феодор был аскет или, по крайней мере, производил впечатление аскета. Тем не менее мы ничего не знаем об его каких-либо аскетических подвигах. Мироззрение его несомненно было аскетическое и не случайно, конечно, то, что он читал лекции по аскетике. То и другое свидетельствует, что в основе его теоретических интересов к аскетике несомненно лежали неизвестные нам аскетические дела.

Указать что-либо оригинальное в мироззрении владыки Феодора я затрудняюсь. Но он точно выполнял ту задачу, которая была возложена на него при назначении его ректором Московской академии.

По его же собственным словам, он был ошеломлен, когда узнал о назначении его ректором Академии. Перед этим он был ректором Духовной семинарии в Москве. Своим назначением в ректора Академии он, по его же словам, был обязан митрополиту Владимиру. Вот чем, между прочим, объясняется то особенное внимание, какое питал в себе и оказывал владыка Феодор митрополиту Владимиру. По инициативе епископа Феодора была присуждена митрополиту Владимиру ученая степень (магистра или доктора — не помню)<sup>20</sup>.

Широкие академические круги были настроены отрицательно к этому факту, особенно оппозиционно настроенные профессора.

Я упомянул выше о задаче, возложенной на епископа Феодора

<sup>20</sup> Митрополиту Владимиру (Богоявленскому) 24 апреля 1915 года за совокупность трудов была присуждена Московской духовной академией степень доктора богословия. В то время он был митрополитом Петербургским.

как на ректора Академии. Какова же эта задача? Она состояла в том, чтобы искоренить те плевелы на академическом поле, какие посеял его предшественник епископ Евдоким<sup>21</sup>.

Епископ Евдоким — это человек жеста, позы и красивой фразы, без признаков аскетизма. Как передавали, в его покоях чуть не ежедневно были собрания, где спорили, шумели без конца. Эти споры, шумы ректор Академии епископ Евдоким не мог направить в определенное русло. Они в лучшем случае могли остаться только спорами и шумами, а в худшем могли вылиться, да кажется и начали выливаться, в нежелательные формы, по характеру своему не согласные с духом Православия.

Вывести из Академии этот протестантский дух и насадить в ней истонное Православие и выпало на долю епископа Феодора. Для выполнения этой задачи наметил его митрополит Владимир. Эту задачу епископ Феодор и проводил в своей деятельности как ректор Академии.

Искоренение «евдокимовщины» началось с мелочей. Вот что рассказал мне близкий к Феодору человек, иеромонах Герасим Садковский: вот сегодня, скажем, приехал в Академию епископ Феодор. На другой день в его покои рано утром явились влиятельные дамы Сергиева Посада с подарками. (При Евдокиме они в жизни ректора и даже Академии играли значительную роль.) Было принесено множество банок <...><sup>22</sup>.

Два учебных года я учился в Академии, будучи светским. На втором курсе я был некоторое время иподиаконом и имел возможность близко наблюдать совершение богослужения владыкой Феодором как в академическом храме, так и в храмах, куда он был приглашаем. Кроме академического храма я помню его служения: в Лавре, в Вифании, в Зосимовой пустыни, в Струнине, в Москве, в Рублеве.

<sup>21</sup> Евдоким (Василий Иванович Мещерский; 1869—1935), архиепископ, 5-й магистрант XLIX курса (1890—1894), пострижен по окончании МДА. С 9 декабря 1903 г. по 1 августа 1909 г. ректор МДА. В 1922 ушел в обновленческий раскол, умер, не воссоединившись с Церковью.

<sup>22</sup> В рукописи повествование автора остается незавершенным.

Во время совершения богослужения владыка Феодор был очень сосредоточен и внешне и внутренне. Этой своей сосредоточенностью он невольно дисциплинировал всех сослужащих с ним и даже всех молящихся.

В академическом храме он редко произносил проповеди. Обычно он выступал с проповедью после молебна перед началом учебного года. В остальное время года я не помню, чтобы он когда-либо выступал с проповедью. По установившемуся порядку после причастного стиха проповедь говорил или кто-либо из студентов, или из профессоров.

Но за богослужением в храмах по приглашению владыка Феодор всегда говорил проповедь. Проповедь его носила всегда характер того предмета, который он преподавал в Академии, т. е. аскетический. По своему содержанию она не отличалась чем-либо оригинальным и как мало связанная с жизнью была односторонняя. Но впечатление он всегда производил сильное. Слово его было искреннее, как связанное о его личной жизни. Отсюда и впечатление.

Голосом он обладал не столь сильным, но и не тихим, с довольно сильным костромским акцентом.

Кстати, здесь скажу о владыке Феодоре как преподавателе аскетике. Как и в проповеди, так и в лекциях по аскетике у него не было чего-либо самобытного и оригинального. Но лекция, составленная по Феофану и на основании других аскетов, очевидно переживалась им самым глубоко и потому производила впечатление, и притом впечатление не конкретного знания науки аскетике, а впечатление устремления к аскетической жизни. На лекциях владыки Феодора я был не более трех раз, вообще же лекции его посещались студентами одними из-за интереса, другими по долгу.

Скажу, кстати, о составе служащих с владыкой Феодором в академическом храме. Всегда сослужили ему: ректор Вифанской духовной семинарии архимандрит Герман Ряшенцев<sup>23</sup>, инспектор

<sup>23</sup> Герман (Николай Степанович Ряшенцев; 1884—1937), епископ Вязниковский, викарий Владимирской епархии. В 1906 г. окончил Казанскую духовную академию со степенью кандидата богословия. Ближайший друг по духовной ака-

архимандрит Иларион<sup>24</sup>, пом. инспектора Академии иеромонах Николай (ныне, кажется, Могилевский)<sup>25</sup>, иеромонах Варфоломей Ремов<sup>26</sup>, профессора Академии в иерейском сане и студенты в том же сане.

Часто были ставленники в иерейский сан с миссионерских пастьрских курсов — «Восторговских». К этим ставленникам владыка Феодор относился недоброжелательно, но рукополагать было надо, и рукополагал.

Все сослужащие с владыкой Феодором шли после литургии в его покои. Здесь предлагался скромный чай с вареньем, с конфетами, с печеньем, с булками. Разговоры за этим чаем были самые разнообразные, начиная с обсуждения текущих новостей церковных и кончая научными богословскими вопросами. В этих разговорах, или вернее душой этих разговоров был архимандрит Иларион — словоохотливый, всегда находчивый и сведущий.

демии архиепископа Феодора (Поздеевского). После 1917 г. они составили вместе акафист благоверному князю Даниилу. С 22 июня 1912 по 1917 г. — ректор Вифанской семинарии в сане архимандрита.

<sup>24</sup> Иларион (Владимир Алексеевич Троицкий; 1886—1929), архиепископ Вере́йский, свщмч. 1-й магистрант LXV курса (1906—1910 гг.), оставлен профессорским стипендиантом. Экстраординарный профессор (1913) по первой кафедре Священного Писания Нового Завета (1911—1921). Летом 1917 г. исполнял обязанности ректора МДА. В 1917—1918 гг. член Священного Собора Российской Православной Церкви. Несколько раз арестовывался. Умер в тюремной больнице в Ленинграде, заразившись тифом.

<sup>25</sup> Николай (Феодосий Никифорович Могилевский; 1877—1955), митрополит Алма-Атинский и Казахстанский. 31-й магистрант LXVI курс (1907—1911). С 1911 по 1912 г. помощник инспектора Московской духовной академии. Далее был инспектором Полтавской и Черниговской семинарий. 26 октября 1919 г. хиротонисан во епископа Стародубского, викария Черниговской епархии. С 5 июня 1945 г. назначен архиепископом Алма-Атинским. Могилевским епископом никогда не был, но носил фамилию «Могилевский».

<sup>26</sup> Варфоломей (Николай Федорович Ремов; 1888—1935), архиепископ. 1-й магистрант LXVII курса (1908—1912), в 1912 г. рукоположен во иеромонаха. С сентября 1912 г. доцент кафедры Ветхого Завета, с 1916 г. экстраординарный профессор. В 1921 г. настоятель Высоко-Петровского монастыря в Москве, хиротонисан во епископа Сергиевского, викария Московской епархии. С 1934 г. архиепископ, расстрелян.

Ректор Семинарии архимандрит Герман Ряшенцев никогда в диспуты не вступал, но время от времени делал свои или саркастически едкие, или насмешливые замечания. Он был грубоват в обращении с нами, студентами, и угловат в суждении. Это был несимпатичный человек — монах, считавший себя очень умным. Тем не менее он был близкий человек к епископу Феодору. Такое впечатление от Германа было не у меня одного, а у многих студентов. Его недолюбливали все.

*[2.] Инспекторы архимандрит Анатолий (Грицюк) и архимандрит Иларион (Троицкий)*

Архимандрит Иларион, инспектор ... Но в первый год моего студенчества в Академии инспектором был архимандрит Анатолий Грицюк. По впечатлению на студентов он был прямой противоположностью Герману. Архимандрит Анатолий был симпатичнейший человек, смиреннейший монах, вместе с тем весь погруженный в науку. По простоте и ласковости в обращении в то довольно-таки официальное время я никого не встречал (равного ему) из ученых монахов. Ни от кого я не слышал какого-либо нерасположения к нему, тем более какой-либо критики. В нем было что-то детское — наивное и вместе с тем умное — твердое — взрослое.

Единственными его недостатками были: малый рост и недостаток в речи. Он запинаясь и несколько заикаясь в процессе речи и проглатывая несколько слов фраз, так что, например, в возгласе за богослужением вняты были только начало его и конец. Чувствовалось, что он болезненно переносит этот свой недостаток в речи; также болезненно переносили его недостаток и мы все, знавшие его как прекраснейшего человека. От этого его недостатка речи много теряла его проповедь, его лекция, совершаемое им богослужение. Очевидно, эти два недостатка даны ему были для смирения, т. е. для утверждения в нравственном совершенстве.

Сей муж из инспекторов Московской академии был назначен ректором Казанской академии. Достоин и праведно! А при мне он был год в Московской академии и едва ли не всего год, но в такой

короткий срок он успел расположить к себе все студенчество и как инспектор, и как преподаватель, и как инок, и как человек. Все его жалели, когда он уезжал от нас.

Инспектор Академии архимандрит Иларион был назначен на место Анатолия. До пострижения в монашество — это был просто Володя Троицкий, профессор по 2-й кафедре Нового Завета, довольно элегантный, в пенсне с золотой цепочкой и в черном фраке, симпатичный молодой человек с несколько подстриженной бородкой. Через пострижение в монашество Володя Троицкий из элегантного превратился в грубоватого, немного резкого, скоро утучневшего человека в очках и в рясе, несколько скрывавшей его полноту. Но он остался также прост и доступен, каким был и раньше.

И по своей солидной и здоровой наружности и по внутренним, умственным качествам он таил в себе великие возможности, глубокие потенции. Но, к сожалению, как и все из нас, постригшихся в монашество в Академии, был предоставлен самому себе и благодаря этому больше разменивался на мелочи, чем выявлял глубину своих потенций. После защиты магистерской диссертации Иларион был полон благих намерений в отношении разработки вопроса о Церкви, основного вопроса христианства. Главный рецензент его диссертации о Церкви (точное заглавие не помню) Митрофан Дмитриевич Муретов<sup>27</sup> дал конкретные указания переработать некоторые места книги, которая к диспуту была отпечатана. Но благие намерения мало реализовались. Диссертация не была переработана. Вышла его брошюра «Христианства нет без Церкви»; напечатаны некоторые вступительные лекции его, произнесенные им перед началом учебного года. Вот и все, что вышло за 5 лет моей академической жизни от этого больших потенций человека.

Знатор Священного Писания по Новому Завету, основательно знавший святоотеческую литературу особенно по вопросу о Церкви,

<sup>27</sup> Муретов Митрофан Дмитриевич (1851—1917), заслуженный профессор, доктор богословия (1893). 1-й магистрант Богословского отделения XXXII курса (1873—1877). С 1878 г. преподавал в МДА на кафедре Священного Писания Нового Завета.

находчивый и блестящий оратор со звучным голосом, архимандрит Иларион разменивался на мелочи. Он, кроме того, увлекся публицистикой и на нее сменял научную работу. Публицистика сквозила в последнее время даже в его лекциях. В основе всего этого лежало то, что он был предоставлен самому себе. Пока был жив М. Д. Муретов, Иларион следовал или старался следовать его принципам научной работы, а после его смерти не стало и этого последнего сдерживающего начала.

Получилось так, что Иларион, предоставленный самому себе, не имел времени для научных работ. По природе общительный, очень гостеприимный и доступный, он всегда был окружен теми или другими людьми: то профессорами, то студентами, то приезжими людьми. Завсегдатаем у него был иеромонах Варфоломей Ремов, который у него обедал, пил чай и ужинал, и который имел свою особую комнату. Тем не менее все время проводил у Илариона. Для избавления от него были приняты и косвенные и прямые меры, но ничто не помогло. Варфоломей как был завсегдатаем, так им и остался.

Нелишне упомянуть о келейнике Илариона — Ваське. Его так называли все, и другого имени ему не было. Обычно так зовут котов. Он происходил из того же села, что и Иларион, как будто в детстве они вместе играли и чуть ли не был каким-то родственником ему. Это был тоже человек больших потенций, но дурных. Он был удален. При виде Васьки у меня всегда почему-то возникал образ одного из героев Достоевского — Смердякова. Что-то между ними поразительно сходное было.

За Иларионом очень ухаживала одна дама — вдова из Сергиева Посада. Что-то она подарила Илариону и он принял подарок, но сказал об этом владыке Феодору. Последний сделал замечание: «Как бы чего не было!» Иларион ответил: «Ничего!» С кем-то он был у этой дамы в гостях. Говорили, что у нее было много ценностей. Был также слух, что владыка Феодор будто бы высказался против таких посещений. Насколько мне известно, таких посещений со стороны Илариона больше не было.

Два раза прошел какой-то глухой слух о двух вечеринках в Посаде у кого-то и когда-то, на которых был Иларион. Вечерники сопровождалось обильными возлияниями в честь Бахуса, но все это прошло, повторяю, как-то глухо, без подробностей. И тут, вероятно, было вмешательство епископа Феодора. После этих двух вечеринок повторения их с участием Илариона — не было в Посаде.

Иларион был человек огромного запаса энергии. При умелом руководстве она могла бы двигать горами. Но предоставленный самому себе, он тратил ее на обыденщину, на мелочи. Вот яркий характерный пример: как-то я прогуливался по диагонали академического сада; встречается Иларион; пошли вместе, о чем-то заговорили. Не помню разговора, но буквально помню его фразу, сказанную им в связи с возникшим разговором: «А знаешь, я вчера сажень березовых дров переколол; нельзя без физического упражнения». Вот куда, между прочим, уходила энергия богатого ею Илариона. А главное — около него всегда были люди, которые отвлекали его от научной работы и на разговоры, с которыми тратилась его энергия.

О Иларионе я буду еще касаться в дальнейшем.

### *[3.] Собрания профессоров у ректора*

Время ректорства Евдокима имело свои положительные стороны. Это было время кипучее, время споров, время обсуждения разных вопросов: и науки, и жизни. Не было лишь авторитетного руководящего центра, который бы умело направлял этот бурный поток в определенное русло, который бы искусно выделял плевелы и пшеницу. Во всяком случае среди студенчества жива была добрая память вот об этих горячих спорах на собраниях, о свободном и непринужденном обращении с начальством. Очевидно, значение такого рода собраний понимал и владыка Феодор. Было два собрания в его покоях желающих участвовать в обсуждении вопросов современности. Но студентов пришло не так много. На первом собрании

выступил Иларион с лекцией на тему: «Публика и народ». Я сейчас не помню содержания его лекции, но помню, что она была сказана хлестко и было, о чем бы следовало поговорить, но выступлений было мало.

При этом ректоре, очевидно, не чувствовалось так непринужденно и свободно, как это было до него.

Следующее собрание было с участием профессоров. Последние были приглашены должно быть, с той целью, чтобы оживить собрание и возбудить к ним интерес со стороны студенчества. Обсуждался вопрос о науке и ее значении для жизни. Не помню, кто делал доклад на эту тему. Не помню обсуждений этого доклада, но очень хорошо помню, как в конце уже собрания владыка Феодор обратился к профессору по истории философии священнику о. Павлу Флоренскому с вопросом: «Скажите, о. Павел, Вы, как муж науки, свое мнение по обсуждаемому здесь вопросу: что такое наука?» О. Павел, сидевший скромно на стуле, опустив глаза долу, не поднимая глаз и не меняя позы, ответил буквально так, помедлив две, три секунды: «Преп. Серафим перекладывал дрова с места на место. То же самое и наука». Все ожидали от него, как действительно ученого мужа, ответа обширного и оригинального, но, услышав такой краткий, хотя и оригинальный, ответ, остались в недоумении. Этим, собственно, и закончилось обсуждение вопроса о значении науки для жизни. Больше собраний подобного рода в покоях ректора не было.

Из того обстоятельства, что я ничего не помню по существу этих двух собраний, кроме вышеприведенного эпизода с о. Павлом Флоренским, вытекает, что собрания были неинтересны, неоригинальны. Они были плохо организованы и вяло проведены. Сам ректор Феодор не выступал и других как следует не подготовил к выступлениям. После этих двух собраний академическая жизнь потекла своим обычным формальным путем. Некоторое время в помещении инспектора Академии архим. Илариона в какие то дни недели устраивались собрания монашествующих. Я был только на одном таком собрании и решительно не помню, что обсуждалось

на нем. Но и эти собрания у инспектора Академии были недолго и скоро сами собой прекратились. Ректор академии на них не присутствовал.

По моему мнению, эти собрания не посещались по той же самой причине, по какой не посещались большинством студентов в мое время лекции профессоров, т. е. по отсутствию у них связи с жизнью. Большинство студентов занимались или семестровыми или кандидатскими сочинениями. Каждый выбирал для себя интересующую его тему и, естественно, в этой работе главным образом находил цель своего учения, смысл своей студенческой жизни.

Это было неправильно, но это было так. Не только монахи, но и все студенты в смысле научных занятий были предоставлены самим себе. К стыду своему я должен сознаться, что лекции большинства профессоров я не посещал. Обязательно посещались вступительные лекции и когда приходилось дежурство. Лекции профессоров записывались дежурным по аудитории. Когда приходилось дежурство, то, естественно, приходилось идти и на соответствующую лекцию. Записи дежурными лекций профессоров просматривались ректором Академии,

Так кончилась неудачно попытка епископа Феодора оживить студенческую жизнь Академии. Причина была, конечно, в ее ректоре, а ректор был слишком самозамкнут, самообособлен, индивидуален и эту печать наложил на всю жизнь Академии. Скажу про себя: я не знал, о чем говорить с владыкой Феодором при встрече с ним. То же самое испытывали и студенты как и из монашествующих, так особенно и из светских. По моему впечатлению, и он испытывал такое же ощущение при встречах с большинством студентов. Поэтому он прогуливался в саду, когда в нем никого не было, т. е. перед обедом и вечером перед ужином. Какая-то чувствовалась натянутость при встрече с ним, и нельзя было ее уничтожить в течение пяти лет моего пребывания в Академии.

[4.] Владыка Феодор и студенты

Он был слишком индивидуален и близко к себе никого из студентов не подпускал за весьма малым исключением. Такими исключениями были упомянутый выше Герасим Садковский и Матфей Олейник<sup>28</sup>. Герасим был старше меня по учению на два курса, а Матфей был однокурсник. Близость этих двух лиц к епископу Феодору была результатом не каких-либо особых достоинств этих лиц, напротив, она вытекала из побуждений не совсем чистых. О Герасиме говорили, что он передавал ректору сведения о жизни студентов. Он время от времени бывал в комнатах студентов. Я это хорошо помню. Расспрашивал о жизни, о взглядах на тот или другой вопрос. И делал он это искусно; нельзя было подумать, что все эти сведения нужны не ему, а другому. В общем же — это был человек безобидный, с каким-то детски-наивным выражением лица. Я его ни разу не видел мрачным, и трудно было представить его таким.

Отец иеромонах <Матфей> Олейник — прямая противоположность Герасиму. С темным цветом лица, низкого роста, с неприятными бегающими и никогда прямо не смотрящими глазами. Матфей всегда был чем-то озабочен и редко он был веселым, радостным. Он больше казался веселым, чем был им на самом деле. Я с Матфеем жил в одной комнате один учебный год. Комната помещалась внизу, у подъезда в покои ректора. Мне был неприятен этот сожитель; предполагалось, что я один буду занимать эту комнату, но пришлось смириться. Этот Матфей как-то незаметно для меня сошелся с владыкой Феодором. Выходя в сад на прогулку, владыка Феодор очень часто заходил к нам. Побыв у нас и поговорив с нами, он отправлялся в сад. Потом он как-то повел Матфея гулять с собой. И с этого раза владыка Феодор уже не оставался в нашей комнате, а заходя или даже отворив дверь, говорил: «Матфей, пойдем!» Матфей одевался и выходил. О чем были у них

<sup>28</sup> Матфей (Олейников), иеромонах, магистр LXXI курса (1912—1916), впоследствии расстрелян в Астрахани.

разговоры, я никогда не допытывался у Матфея, и он мне ничего никогда не говорил.

Но характер этих разговоров обнаружился сам собой и весьма неожиданным образом. Не помню, по какому поводу студенты решили объявить голодовку, т. е. не ходить в столовую для обеда. Монашествующие были освобождены от этого. Об этом решении студентов узнал Феодор и каким-то способом — сейчас не помню — голодовка была сорвана. Ко мне студенты, особенно некоторые, относились очень хорошо. С некоторыми я был даже очень дружен. Как же я был глубоко поражен тем отношением, какое встретил со стороны близких мне лиц, когда на другой день после срыва голодовки студенты, и особенно близкие ко мне, старались избежать встречи со мной или пройти мимо меня, сделав вид, будто меня не замечают! Эту перемену я сразу же почувствовал по лицам своих товарищей. И тут я сразу понял, в чем дело. Сердце у меня защемило больно-больно, и так сделалось тяжело, точно камень тяжелый мне положили на сердце. Но что я мог сделать, что предпринять? Оправдываться — не поверят. Оставалось ждать, и я ждал, когда истина сама собой обнаружится. На третий день, когда я появился в аудиторном корпусе, ко мне подходит Гриша Розов<sup>29</sup> и, протягивая руку, сказал мне: «Мы думали, что это ты, но оказалось — Матфей». И сразу пудовая тяжесть спала с моей груди, и сердце облегченно и радостно забилося. После этого испытания узы дружбы, связавшие меня с товарищами, стали еще крепче.

Вот эта черта в характере владыки Феодора — собирание сведений о жизни студентов и неумелое пользование ими — роняла его авторитет среди студенчества. Так иногда вредила ему его же природная прямота, прямолинейность.

Мне было еще неприятнее сожительство Матфея, но сделать в этом году уже ничего было нельзя. А ему хоть бы что! Только сделался еще темнее своим лицом, и студенты его избегали. После этого события и ректор Феодор избегал наедине гулять с Матфеем.

<sup>29</sup> Розов Григорий, выпускник LXXI курса (1912—1916).

[5.] Помощники инспектора иеромонах Николай, иеромонах  
Иоасаф, Н<иколай> Ив<анович> Сомов

Матфей и четвертый курс жил в этой комнате, но я постарался от него уйти. Я и о. Павлин Крошечкин<sup>30</sup> поместились в квартире 2-го помощника инспектора Сомова Н. Ив.<sup>31</sup> Последний был женат, жил в Посаде, в доме своей жены. В Академии пользовался одной своей маленькой комнатой, а две другие сдавал Ремезову<sup>32</sup>, доценту по кафедре сектантства. По мобилизации ли, добровольно ли Ремезов пошел на войну в 1915 году и мы с о. Павлином заняли каждый по комнате в квартире Сомова. Разрешение занять эти комнаты просил у владыки Феодора о. Павлин. Сначала он меня посыла с этой миссией к Феодору, но я решительно и наотрез отказался. Разрешение было дано, и я мог вздохнуть свободно, устроившись в отдельной, удобной комнате по соседству с о. Павлином, с человеком безусловно хорошим, ласковым и добродушным.

В этой комнате я писал кандидатское сочинение.

Я рассказал о ректоре Академии и о двух инспекторах. Скажу несколько слов о помощниках инспектора. Помощниками инспектора были в мое время: иеромонах Николай<sup>33</sup>, иеромонах

<sup>30</sup> Павлин (Петр Кузьмич Крошечкин; 1879—1937), архиепископ Могилевский. Магистрант LXXI курса (1912—1916). С 1895 г. послушник Саровской пустыни. С 1905 г. — в Московском Новоспасском монастыре, продолжал числиться в нем и во время учения в МДА, в 1920—1921 г. состоял его наместником. В 1914 г. был иеродиаконном. В 1921 г. хиротонисан во епископа Рьльского. В 1937 г. расстрелян вместе с группой духовенства в Кемеровском лагере.

<sup>31</sup> Сомов Николай Иванович (1886—1980), 26-й магистрант LXVI курса (1907—1911), помощник инспектора МДА (1912—1915), затем был переведен в Тамбов, с 1918 г. преподавал русский язык в школе.

<sup>32</sup> Ремезов Александр Васильевич (1889—1917), 7-й магистрант LXVIII курса (1909—1913), и. о. доцента по кафедре Истории и обличения русского сектантства (1913—1915). В мае 1915 г. поступил с Высочайшего разрешения в Московское Александровское военное училище, а затем на действительную военную службу. Скончался в госпитале во Франции, куда попал с экспедиционным корпусом генерала Я. Г. Жилинского.

<sup>33</sup> См. выше, сн. 25. Николай (Могилевский) 11 декабря 1912 г. получил назначение в Полтавскую семинарию, при Волкове был половиною учебного года.

Иоасаф<sup>34</sup> и Н<иколай> Ив<анович> Сомов.

Иеромонах Николай с виду казался суровым и строгим, но в разговоре он делался приветливым. При мне он был год, затем получил куда-то назначение. Помню как в прощальной речи Варфоломей Ремов сравнил его с часовым, верно стоящим на своем посту.

Иеромонах Иоасаф — высокий, здоровый, румяный, рыжеватый человек, был веселого нрава. Была война с Германией. Через больницу он доставал спирт и очень был озабочен тем, чтобы он при разбавке водой не мутнел. Любил барышень, которые иногда посещали его квартиру. В этом отношении нужно отметить двух сестер одной благочестивой беженки из Вильны, постоянных посетительниц академического храма, необыкновенно хороших чистых девушек, только что вышедших из состояния подростков.

*[6.] Два направления мысли среди профессоров: церковное и протестантское. Позиция Илариона (Троицкого). Споры о действительности таинств, о гецсиманском подвиге Христа*

Теперь перейду к профессорам Академии.

Профессора Академии делились на две неравные группы: на ортодоксальных и либеральных. При ректорстве владыки Феодора в мое время первая группа была значительно больше, чем вторая, а в ректорство епископа Евдокима была больше вторая. Но это деление чисто условное. Целесообразнее делить профессоров по другому признаку. Одни профессора преподавали свой предмет, пользуясь научными знаниями Запада, но в то же время они стояли на почве чисто церковной, русской, национальной. Другие, наоборот, ставили русское очень низко и почти не стояли на почве церковной.

Но и это деление условно. Влияние Запада, в частности католицизма, в особенности же протестантизма, было сильно на всех про-

<sup>34</sup> Иоасаф (Алексей Степанович Шишковский-Дрылевский; 1888—1935), архиепископ. 17-й магистр LXVIII курса (1909—1913). С 1913 по 1919 г. помощник инспектора. В 1921 г. хиротонисан епископом Кашинским, викарием Тверской епархии.

фессоров за весьма малыми исключениями. Поясню свою мысль примером. Иларион был, несомненно, русский человек и любил русское, в особенности быт русский. Но в то же время до мозга костей был пропитан идеями протестантизма. Жития святых он называл сказками. Я это слышал сам своими собственными ушами. На богослужение он смотрел как на что-то, правда, нужное, но нужное больше для народа, чем для интеллигенции. По поводу церковных Таинств между нами студентами и Иларионом были горячие споры. Вопрос сводился к таинству Евхаристии. Со свойственной ему прямоотой и вместе с тем резкостью он так конкретно ставил вопрос: «Если мышь съест пресуществленный хлеб или муха попьет пресуществленного вина, то что съест одна и что попьет другая? Тело и Кровь Христовы или хлеб или вино?» Мы отвечали, что Тело и Кровь, но он никак с этим не соглашался. Мышь съедала только хлеб; муха выпивала только вино. На этом примере особенно ясно видна зависимость Илариона от протестантизма, утверждавшего, что недостойно причащающийся вкушает не Тело Христово, а просто хлеб, и только достойные причащаются Тела и Крови Христовых, т. е. Таинство зависит от состояния субъекта. Вот такой субъективный, чисто протестантский взгляд на природу Таинства и проповедовал Иларион. Был слух, что епископ Феодор распорядился прекратить эти споры о Таинствах, так как они принимали соблазнительные формы и нежелательные размеры.

Иларион считался учеником и последователем архиепископа Антония Вольнского<sup>35</sup>, мировоззрение последнего было проникнуто духом рационализма. Так, вслед за Антонием Иларион одно время энергично выступал за усиленное выдвигание на первый план в системе христианской мысли Гефсиманского подвига Христа в ущерб Голгофе.

Главное в искупительном деле Иисуса Христа — Гефсиманский подвиг. То, что последовало после Гефсимании, было развертывани-

<sup>35</sup> Имеется в виду митрополит Антоний (Храповицкий), бывший ректором МДА в сане архимандрита с 1891 по 1895 г.

ем, раскрытием Гефсиманского подвига. В Гефсимании уже пролилась Кровь Богочеловека, т. е. Его кровавые капли Крови. После Гефсимании Голгофа могла быть, а могла и не быть. Вот вкратце суть учения Антония — Илариона об искупительной жертве Богочеловека. Эта концепция христианства была очень рискованной и очень опасной. Ректор Феодор, поставленный выводить из Академии либеральный дух, боялся новых концепций, и, как говорили, по его слову и эти дебаты как-то вдруг прекратились.

[7.] Споры об имени Божиим

Самым же сильным, самым продолжительным движением мысли в мое время были споры об Имени Божиим<sup>36</sup>; они и были пробным камнем характера мысли каждого. Вопрос об Имени Божиим возник на Афоне. Первая статья по этому вопросу появилась в журнале «Русский инок». На эту статью очень резко ответил Антоний Вольнский, назвав сгоряча мысль афонцев — хлыстовством. С этого и разгорелся сыр-бор. Афонцы стали приводить доводы, и доводы основательные, из области святоотеческой литературы, из опыта подвижничества, из философии. Вопрос был связан с учением о Фаворском свете, с одной стороны, и со спорами об универсалиях — с другой.

Движение приняло серьезный характер и захватило собой почти всю религиозную мыслящую Россию, в том числе особенно Московскую академию.

Если в прежних упомянутых мною спорах о Таинствах, о Голгофе принимали участие лишь часть студенчества и профессоров, то афонским вопросом об Имени Божиим было заинтересовано все студенчество и значительная часть профессуры. Некоторые из

<sup>36</sup> См. последние публикации и исследования, в которых приведена основная библиография: Забытые страницы русского имяславия. Сб. документов и публикаций по афонским событиям 1910—1913 гг. и движению имяславия в 1910—1918 гг. М., 2001; *Иларион (Алфеев), еп.* Священная тайна Церкви. Введение в историю и проблематику имяславских споров. Т. 1—2. СПб., 2002; Имяславие. Антология. М., 2002; *Димитрий Лескин, свящ.* Спор об Имени Божиим. СПб., 2004.

профессоров, вероятно по соображениям осторожности, не высказывали своего взгляда по возбужденному вопросу. Так, мне неизвестен был взгляд по этому вопросу Тареева. Или, лучше сказать, взгляд его был известен, но он его не высказывал открыто. Но некоторым профессорам, например, Ив. В. Попову, свящ. Павлу А. Флоренскому, перед их приходом в аудиторию, на кафедру от имени студентов были положены записки с просьбой высказаться по афонскому вопросу. Аудитории были переполнены. Яркое свидетельство заинтересованности студентов.

Сейчас не помню, что и как говорили тот и другой, но характер ответа хорошо помню. Флоренский стоял всецело на стороне афонцев. Это движение мысли в академической среде он, собственно, и возглавил.

Попов Ив. В. высказался как-то нерешительно, неопределенно. Его ответом на вопрос были многие недовольны.

Все студенчество и все профессора разделились на две группы: защитников афонцев и их противников. Большинство было на стороне афонцев. Афонскую группу возглавил Флоренский, противоположную ей группу возглавил <архиепископ> Антоний Вольинский, проводником взглядов которого в Академии был Иларион. Ректор Академии епископ Феодор своего взгляда на возбужденный и животрепещущий вопрос не высказывал открыто, как и вообще он не высказывал своих взглядов. Но мне известно, что он обратился с письмом к Флоренскому, в котором просил его изложить свой взгляд на Имя Божие. Ответ Флоренского на это письмо Феодора был напечатан в предисловии к книге Антония Булатовича «Апология веры во имя Иисуса»<sup>37</sup>. Это движение мысли захватило все студенчество и было в центре внимания Академии

<sup>37</sup> Анонимное предисловие «От редакции», принадлежавшее священнику Павлу Флоренскому, к книге: Антоний (Булатович), иеросхим. «Апология веры во имя Божие и во имя Иисус». М.: Религиозно-философская библиотека, 1913. С. VII—XIV.

Собрание материалов священника Павла Флоренского, посвященных имяславию, см.: Павел Флоренский, свящ. Сочинения в четырех томах. Т. 3 (1). М., 1999.

едва ли не целый учебный год и часть другого учебного года.

Афонцы утверждали, что Имя Божие реально, что оно — энергия Божия, потому оно и спасительно.

<Архиепископ> Антоний Вольтинский утверждал, что Имя Божие — пустой звук, что Бога можно назвать и другим именем, лишь бы при этом мысль человека соединялась с Богом. Отсюда видно, что последний выходил из субъективного состояния человека, а первые рассматривали Имя Божие как реальность, существующую независимо от субъекта. Так, в сущности, возродились споры номиналистов и реалистов, в другой лишь более жизненной форме.

Вопросы: об Имени Божиим, о Фаворском свете, о Кресте — это кардинальные вопросы христианской мысли, христианской гносеологии, подлинно христианской жизни и не только для отшельников, но и для всякого рядового христианина. Вот причина того, почему это движение мысли захватило всех. Но вопросы эти не были разрешены так, как требовала жизнь, и большинство было недовольно исходом этого дела, тем более методом решения его.

В самом деле! Имя Божие, Фаворский свет, Крест — Хранитель всей вселенной! Ведь это не только высоты христианской мысли, но вместе с тем и основа церковной жизни. Ведь эти вопросы должен решать Собор. Мы знаем, что по вопросу о Фаворском свете был целый ряд Соборов. Но как был решен, но, конечно, не разрешен вопрос об Имени Божиим? При помощи насоса с холодной водой, с одной стороны, и путем, так сказать, «закулисной сделки» — с другой. Известно, что на Афон был послан епископ Никон Вологодский, чтобы потушить самый главный очаг возникшего имяславского движения. Деятельные подвижники на предложение епископа Никона отречься от возбужденного ими движения мысли ответили в своем большинстве отказом. Они отказались также добровольно следовать на предназначенный для их вывозки с Афона пароход. Тогда-то вот и был пущен в дело пресловутый насос с водой, при помощи которого подвижники были выдворены из помещения и загнаны на пароход. Точно не помню, но как-будто было

вывезено с Афона около 400 человек — монахов и расселено по монастырям в России.

Синод поручил трем лицам: <архиепископу> Антонию Вольнскому, <архиепископу> Никону Вологодскому и проф. Троицкому сделать доклады по афонскому вопросу. На основании этих докладов было сделано постановление Синода, осуждавшее афонцев с прощением для тех, кто не подчинится этому решению Синода. Никон Вологодский был послан на Афон после этого постановления. Так печально кончилось движение афонцев. Таким исходом деловое студенчество было очень недовольно. Всех возмущали методы решения этого интереснейшего и жизненнейшего вопроса. Всюду слышались вопросы: «Почему Академиям не поручили исследование этого вопроса?» «Почему не созвали и даже не пытались созвать Собор для решения афонского вопроса?» «При чем тут Никон — семинарист?» «Зачем в этом деле главную роль играет пристрастный Антоний Вольнский?» и т. д., и т. п.

Но выражая свои чувства недовольства, мы все, конечно ясно сознавали, что дело не в Синоде, а в возглавлявшем его обер-прокуроре. Мы все понимали, что за спиной членов Синода стоит русское правительство, которому были страшны всякие движения. Оно и сделало нажим на членов Синода поскорее решить это беспокойное дело и указало, в каком духе решить. И решили.

### *[8.] Направления академической богословской мысли*

После этого в Академии потекли будни. Жизнь вошла в свою формальную колею, и шла, не выбиваясь из нее, вплоть до февральской революции 1917 года.

Долгое время мы, студенты, чувствовали себя так же, как чувствует себя человек, против воли своей принявший неприятный и нежелательный душ холодной воды.

Не аудиторией, а вот этими обсуждениями — в «кулуарах», в своих комнатах, на прогулках — животрепещущих вопросов цер-

ковной жизни и еще семестровыми и кандидатскими сочинениями жило студенчество.

В аудиториях читались лекции по программе, не связанной с жизнью. В своих лекциях профессора по большей части излагали взгляды, теории по тому или другому вопросу протестантских или католических богословов, часто не высказывая православной точки зрения. По меткому суждению о. Павла Флоренского, это было действительно перекладывание дров с одного места на другое. Тем не менее в Академии было два направления мысли, которые вели между собой глухую борьбу.

Эти два направления богословской мысли особенно резко выявлялись при спорах по афонскому вопросу. Но они были известны и до этих споров. Одно направление богословской мысли возглавлял проф. Флоренский, а другое — его антипод проф. Тареев.

Остальные профессора примыкали по образу и характеру мысли то к одному, то к другому. Первая группа более или менее самобытных профессоров стояла на почве церковной. Другая группа, идейно возглавлявшаяся Тареевым, стояла на чуждой нашей церковной жизни почве — на почве протестантизма.

[9.] *М. Д. Муретов*

После приведенной общей характеристики профессуры, сделанной на почве богословских движений мысли, я перейду к изложению своих впечатлений от профессоров, каждого в отдельности. Начну с Митрофана Дмитриевича Муретова.

Это был выдающийся профессор-эксегет по Новому Завету. Он обладал обширными познаниями вообще, и в частности по своему предмету. Отлично зная западную литературу по Новому Завету, он не был на поводу у нее. Он остался на почве чисто церковной, чисто православной. Невысокого роста, несколько с развалистой утиной походкой Митрофан Дмитриевич был чисто русский православный человек. Обладая громадной эрудицией в области Нового Завета, он совершенно не обладал ораторским талантом. Он гово-

рил свои лекции запинаясь, часто прерывая их покашливанием и как будто извиняясь за их якобы элементарность. На самом же деле это был подлинно муж науки, знаток своего предмета. Много статей его напечатано в «Богословском вестнике». Несколько грубоватый и мешковатый, он вместе с тем был глубоко поэтической натурой. Об этом говорит его книга «Эрнест Ренан и его “Жизнь Иисуса”». В этой большой книге, с которой я познакомился еще до Академии, Муретов излагает в первой же части самого Ренана. Никто не откажет Ренану в поэтических способностях. Успех его книги всецело обязан именно ее поэтической форме. Так Митрофан Дмитриевич в своей книге соперничает в поэзии с Ренаном. С этой, конечно, целью он его и излагает только в своем духе. Нужно сказать, что он соперничает с Ренаном очень удачно, во всяком случае ему не уступает, чтобы не сказать больше.

Умер Митрофан Дмитриевич при мне, когда я учился в Академии<sup>38</sup>. После него осталась большая библиотека. Несколько книг на греческом языке купил и я у вдовы покойного. Эти книги целы у меня до сего времени. Я упомянул о вдове Муретова. Как рассказывали, она была у него прислугой, а потом он на ней женился. Это была повыше среднего роста тонкая женщина с очень приятным лицом. У нее была дочь, в мое время уже невеста, — здоровая, миловидная девушка. Но я не знаю, от кого она родилась, т. е. кто ее отец. Труды Митрофана Дмитриевича, особенно по экзегетике, следовало бы выбрать из разных журналов и издать отдельной книгой. У него много истолковано притчей. Такая книга была бы очень полезна не только ученикам духовной школы, но и приходским священникам как руководство для поучений и пособие для уразумения смысла некоторых притчей, мест Священного Писания.

Впечатление от личности Муретова не изгладилось никакими событиями жизни до сих пор.

<sup>38</sup> Он скончался 11 марта 1917 г., когда иеромонах Павел (Волков) уже закончил Академию.

[10.] С. С. Глаголев

Сергей Сергеевич Глаголев<sup>39</sup> — профессор по кафедре основного богословия. Это замечательный знаток своего предмета и не только знаток, но и исследователь. После него осталось немало исследований по религиям древнего мира, статей по вопросам апологетики, напечатанных в разных журналах. Он свободно владел даром слова и обладал хорошей памятью. Вот профессор, у которого можно бы почерпнуть много знаний о языческих религиях, но мы были тогда легкомысленными, о чем теперь приходится только пожалеть. Кроме того, Сергей Сергеевич был известен как любитель женщин; рассказывают о нем такой анекдот. Сергея Сергеевича выбрали на какую-то научную конференцию в Париж. Проводить его собрались профессора и студенты. Кто-то из провождающих задал ему недоуменный вопрос: «Почему же Вы, Сергей Сергеевич, едете без жены?» «Помилуйте, ехать в Париж со своей женой, это все равно, что ехать в Тулу со своим самоваром», — ответил он. Он был шутник, веселого нрава. Наблюдая его и не зная его лекций и трудов, нельзя было подумать о богатстве его научной апологетической эрудиции, какой он обладал. Он умел оживлять свои лекции и держать слушателей в своих руках.

[11.] Священник Евгений Воронцов

Профессор по кафедре библейской археологии о. Евгений Воронцов<sup>40</sup> — выдающийся археолог-библеист. Он никогда не имел у себя под руками ни книг, ни записей, ни конспектов. Все у него помещалось и хранилось в голове. В связи с такой необыкновенной памятью небезынтересно упомянуть о том способе, каким он изучал языки. Вопрос шел об изучении немецкого языка, и он сказал: «Это очень легко сде-

<sup>39</sup> Глаголев Сергей Сергеевич (1865—1937), ординарный профессор (1903). 2-й магистр XLIV курса (1885—1889). С 1901 г. был также профессором на Высших женских курсах, не отсюда ли разговоры о нем, как о «любителе женщин»?

<sup>40</sup> Воронцов Евгений Александрович (1867—1925), протонерей, экстраординарный профессор (1910—1919) по кафедре Еврейского языка с библейской археологией. 2-й магистрант III курса (1893—1897). Рукоположен во священника целибатом.

лать: взять немецко-русский словарь и выучить корни слов. Я, например, так и сделал, а что тут с грамматиками возиться». Из этого факта следует, какой феноменальной памятью обладал о. Евгений. Он в совершенстве знал еврейский язык и в этом отношении был равен или даже превосходил еврейских раввинов.

Всецело погруженный в науку, он вместе с тем, как и все великие ученые мужи, был ласков и прост в обращении, без тени какого-либо превозношения над нами, студентами. У него запросто бывали студенты, но мне не пришлось почему-то у него быть. Он пользовался громадным авторитетом со стороны студентов и профессоров. Он был чужд каких-либо исканий, претензий, а тем более интриг. Он как бы врос в свой предмет. Об этом говорила его библиотека, состоявшая главным образом из еврейских рукописей, и притом редких. Если не ошибаюсь, он был священник-целибат.

Вместе с тем он был и замечательный проповедник. Ректор Феодор нередко назначал его на проповедь в академическом храме. И мы, студенты, всегда с большим удовлетворением встречали его появление на амвоне. Он был оратор и обладал голосом подходящим для публичных выступлений. У него был бас несколько резкий. Положит, бывало правую руку не на ладонь левой, а на тыл ее и начнет свое слово. В сильных местах он сжимал правой рукой левую или же делал небольшой жест — движение обеими так сложенными руками вниз. Других жестов — никаких. Насыщенность мысли выражалась в интонациях голоса. Впечатление всегда было необыкновенно сильное. Таких проповедей никто не говорил, кроме него.

Умер этот необыкновенный человек и выдающийся ученый, когда я был студентом. Память о его личности неизгладима.

*[12.] Протоиерей Дмитрий Рождественский*

Профессор по 1-й кафедре Ветхого Завета прот. Дмитрий Рождественский<sup>41</sup>. Это был человек высокого роста с длинными во-

<sup>41</sup> Рождественский Дмитрий Васильевич (1864—1926), протоиерей, экстраординарный профессор (1912—1919) по кафедре Священного Писания Ветхого Завета. С 1923 г. обновленческий епископ.

лосами, но темным и некрасивым лицом. Он знал все мнения западных ученых по тем или другим вопросам Ветхого Завета и излагал их самым добросовестным образом, но своего, т. е. мнения Православия, часто не было. У него был глухой неприятный голос и лекции его не имели эффекта. Он хорошо знал еврейский язык и был бы, несомненно, хорошим профессором, если бы не один недостаток, во власти которого он находился. Он пил, и это наложило на него неприятный отпечаток. Он как-то жил особняком и чуждался общения с людьми. Впрочем, об одной пирушке в его квартире мне рассказывал один участник этой пирушки. На ней был Иларион. Этот участник из студентов знал, что я не люблю слушать никакие истории, особенно скандальные, поэтому он, не вдаваясь в подробности, сказал, что особенно его удивило. О. Дмитрий не мог сидеть, а потому лег на кровать, но лежал, положив ногу на ногу. Это очень удивило студента — очевидно. Одна нога была согнута в коленке и поставлена на кровать, а другая была положена на согнутую. О том, что было в действительности очевидец выразил жестом правой руки, сделанным в сторону.

*[13.] Священник Павел Флоренский*

Профессор по кафедре истории философии священник Павел Александрович Флоренский был исключительным явлением в жизни Московской академии. С гимназическим средним образованием он поступил в Московский университет на физико-математический факультет; ему открывалось блестящее поле деятельности после окончания математического факультета, но он по окончании университета поступил в Московскую духовную академию и по окончании ее был оставлен доцентом по кафедре Истории философии. Он пришел в Академию со светским образованием и, естественно, усвоил церковные дисциплины своеобразно, без тех установившихся, нередко предвзятых, взглядов на семинарские и академические науки, которыми пропитывались мы, питомцы духовной школы, начиная с Духовного училища.

Уже благодаря только этому он должен был внести и действи-

тельно внес свежую струю в установившиеся взгляды на задачи и цель церковных дисциплин и самой духовной школы.

Выдающийся математик, замечательный философ и глубокий богослов, он вместе с тем обладал обширнейшими знаниями в других областях. Не было вопроса, на который о. Павел не дал бы ответа, и ответа своеобразного, оригинального.

Я больше всего обязан этому профессору систематизацией взглядов, как философских, так и богословских. Я писал ему одно семестровое сочинение на тему: «Благоприятствует ли православное богослужение платонизму?», и кандидатское сочинение на тему: «Жития святых как основа для построения гносеологии». Благодаря этим работам я уделил значительное внимание православному богослужению и в особенности житиям святых. Богослужение и жития, эти наиболее конкретные выражения жизни Церкви, в системе академического образования, как-то умялись и не выдвигались на первых план. Благодаря Флоренскому я эти две области церковной жизни выдвинул на первый план и ими почти исключительно занимался.

Занявшись конкретными явлениями жизни Церкви и найдя здесь непочатый угол для оформления богословско-философской мысли и вместе с тем для постановки подвижничества, я естественно редко посещал лекции профессоров. Но лекции Флоренского я посещал неопустительно. Он читал их для студентов 1-го курса. Но я слушал его лекции все четыре курса Академии и стипендиатский год.

Самая обширная аудитория была всегда полна во время его лекций. Невысокого роста, очень скромный по виду и по нраву, он имел тихий, мягкий голос. Он не обладал совершенно ораторским талантом, но мысль его всегда была оригинальна, всегда жизненна, всегда насыщена какой-то привлекательной энергией, плюс к этому его громадная научная эрудиция. Вот почему его лекции посещались студентами не только 1-го курса. Я прослушал пять курсов его лекций и ни один курс лекций не был повторением другого, предыдущего. Он не мог формально относиться к своим лекциям. Он сам

рос и нас заставлял расти с собою. Свои лекции он пояснял часто чертежами, схемами, что давало возможность прочно запомнить ход его мысли.

Были и противники его направлению мысли, но лично меня что-то роднило с ним более всех. Быть может, то, что я вышел не из духовной среды, но из крестьянской, и так же, как и он, — из Московского университета перешел для завершения образования в Московскую духовную академию.

Взятая мною работа для кандидатского сочинения не имела каких-либо пособий, которыми можно было бы, хотя бы отчасти, руководствоваться в своей работе. Эта работа была совершенно новая, и мне, естественно, приходилось часто беседовать с о. Павлом. В этих-то беседах особенно проявился для меня не только его всеобъемлющий ум, не только его научная эрудиция, но и его глубокий духовный опыт. Мой преимущественный интерес к самому главному члену Символа веры, именно к догмату о Церкви, и к конкретным ее обнаружениям, т. е. к богослужению и к агиологии, все это — влияние Флоренского. И я до смерти буду благодарен ему за то, что он сумел направить мою мысль на самые главные объекты богословско-философского мышления и христианской жизни. И сейчас я пишу исследование о причинах возникновения русского церковного раскола при патриархе Никоне. В этом своем исследовании я выхожу из определения существа Церкви как Тела Христова. Вопрос раньше никем так не рассматривался; вот почему в полемике со старообрядцами было больше пустословия, чем надлежащей постановки вопроса на надлежащей почве, а такой почвой может быть только апостольское определение Церкви как Тела Христова.

Флоренский писал в Совет Академии докладную записку о необходимости открытия кафедры по Агиологии<sup>42</sup>, но Февральская революция 1917 г. сделала положение ректора Академии епископа Феодора непрочным и открытие кафедры не состоялось к великой

<sup>42</sup> Имеется в виду «Докладная записка <о кафедре агиологии>». См.: БВ 5—6. 2005—2006. С. 463—474.

радости моей, так как о. Павел на эту кафедру, несмотря на все мои отказы, выдвигал меня.

В мое время Флоренский был редактором академического журнала «Богословский вестник». В его редакторство статьи проф. Тареева в журнале не появлялись, между тем как при Евдокиме журнал был всецело в руках Тареева.

Епископ Феодор любил и уважал Флоренского. Нужно поставить в особенную заслугу владыке Феодору то, что он взял на себя почетную задачу — «протащить», минуя все мели и подводные камни, поданную, по его же настоянию, на соискание степени магистра богословия книгу Флоренского «Столп и утверждение истины», причем сам был первым рецензентом этой книги<sup>43</sup>. В этой книге есть необычайные для ортодоксального богословия мысли, каковы, например, вопросы о дружбе, о ревности, о Софии и даже опасные по воззрениям того времени мысли о четвертой ипостаси<sup>44</sup>.

<sup>43</sup> Защита магистерской диссертации священника Павла Флоренского состоялась 19 мая 1914 г. Ректор епископ Феодор выступил третьим оппонентом. Отзыв епископа Феодора был искренне похвальным: «Как огласительное слово для стоящих «во дворе церковном» — а так просит смотреть на его книгу сам автор (с. 3) — книга выполнена прекрасно <...> Как труд богословско-философский книга автора от начала до конца православна» (*Епископ Феодор. <Рец. на книгу:> «О духовной Истине. Опыт православной теодицеи («Столп и утверждение Истины»)*). Книга свящ. П. Флоренского». М., 1912 // БВ. 1914. Т. 2. № 5. С. 140—181).

<sup>44</sup> Речь идет о следующем месте из книги «Столп и утверждение Истины» (М., 1914. С. 323—324):

«Разум вещи есть, с точки зрения твари, тот акт, посредством которого тварь отрешается от самости своей, выходит из себя и посредством которого в Боге находит свое утверждение, как самоистощающаяся; другими словами, разум вещи есть, с точки зрения твари, любовь к Богу и происходящее отсюда видение Бога, частная идея о Нем, — условное представление о Безусловном. С точки же зрения бытия Божественного, разум твари есть безусловное представление об условном, идея Бога о частной вещи, — тот акт, которым Бог, в неизреченном Само-уничижении Своей бесконечности и абсолютности, наряду с Божественным содержанием Своей Божественной мысли, благоволит мыслить о конечном и ограниченном, вносит в полноту бытия Троичных недр тощее полу-бытие твари и дарует ей само-бытие и само-определяемость, т. е. ставит тварь как бы вровень с Собою; с точки зрения Бога, разум твари есть само-уничжительная любовь Божия к твари. Неопишущим актом (в ко-

Книга Флоренского потерпела несколько стадий уродства, как он сам выражался, и из объемистого тома с примечаниями получился сухой скелет.

Следует воздать должное владыке Феодору за то, что он мужественно эту свою задачу выполнил, несмотря, быть может, на некоторый риск для себя. Владыка Феодор сознавался, что он в некоторых местах книги ничего не понимает. Тем не менее он на диспуте сделал несколько возражений Флоренскому. Характерно, что

тором соприкасаются друг с другом и содействуют друг другу неизреченное смирение Божественной любви и непонятное дерзновение любви тварной) входя в жизнь Божественной Троицы, стоящей выше порядка (ибо число «3» не имеет порядка), эта любовь-идея-монада, этот четвертый ипостасный элемент в отношении к себе вызывает различие по порядку — *κατὰ τάξιν* — Ипостасей Пресвятой Троицы, благоволящей на это со-отношение Себя со Своєю же тварью и на вытекающее отсюда определение Себя тварью и тем Себя «истощающей» или «опустошающей» от атрибутов абсолютных. Оставаясь всемогущим, Бог относится к Своему же созданию как бы не всемогущий: не принуждает тварь, а убеждает, не заставляет, а просит. Оставаясь «едино» в Себе, Ипостаси делают Себя «ино» в отношении к твари. Последнее открывается в характере промыслительной деятельности, как в каждой особой жизни, так и, — по преимуществу, — в трех последовательных Заветах с цело-купным миром. Иначе говоря, эти три Завета, открываясь прообразовательно и предварительно в личной жизни монады, — онтогенетически, — повторяются с полнотью в истории всей твари, — филогенетически».

Архимандрит Никанор (Кудрявцев) резко критиковал главу «София» в журнале «Миссионерское обозрение» (1916. № 1, 2), не обратив внимание на то, что в данной главе терминология Флоренского носит не догматический, а религиозно-философский характер. По поводу его критики отец Павел писал в «Философии культа»:

«Но прежде чем делать это, благовременно обратить внимание на самые термины *οὐσία* и *ὑπόστασις* в их антропологическом применении. Термины эти давно уже позабыты; даже прошедшие богословскую школу недоумевают, слыша приложение их к чему-либо, помимо учения о Боге. Так, один ревностный не по разуму критик негодовал на мое «учетверение» Троицы на том основании, что я назвал Софию, премудрость Божию, ипостасью в Троице, хотя, по определению отцев, например, преп<одобного> Иоанна Дамаскина, ипостась есть единичное, *μερικόν*, индивидуальное, *ἄτομον*, и термин этот применим не только к людям, но даже и к животным (Филос<офские> главы. X, XI, XII. 1913. Т. 1. Пер. Бронзова). А между тем от забвения этих терминов рождается много путаниц и недоразумений религиозно-филос<офской> мысли» (Павел Флоренский, *свящ.* Собрание сочинений. Философия культа. М., 2004. С. 138—139).

на диспуте Флоренский не ответил епископу Феодору ни на одно возражение, ни на один вопрос. Все были удивлены этим. После диспута я спросил о. Павла о причине его молчания. «Как же я буду возражать епископу?!» — был его ответ.

Таким был этот выдающийся ученый, мыслитель и подвижник. Он совсем не ел мяса и только в первый день Пасхи съедал небольшой кусок мяса, т. е. один раз в год. Он органически не выносил молока. От мяса он воздерживался, а молока его организм не принимал. В связи с этим в его семье вопрос о его питании всегда стоял беспокойно. Нужно было ему готовить особо и что?!

Он имел своих учеников и последователей. Один из них, Феодор Константинович Андреев<sup>45</sup>, при мне занял кафедру систематической философии вместо умершего Алексея Ив. Введенского, мыслителя самобытного с большой философской эрудицией. Я прослушал несколько лекций А. И. Введенского 1-го курса. Потом он заболел и умер. Андреева я не слушал, но студенты его одобряли.

[14.] М. М. Тареев

Теперь я перехожу к изложению своих впечатлений от профессоров либералов и начну с самого главного из них — проф. по нравственному богословию М. М. Тареева.

<sup>45</sup> Андреев Феодор Константинович (1887—1929), протоиерей. 1-й магистрант VХVІІІ курса (1909—1913). Перед МДА окончил реальное училище и три курса Института гражданских инженеров, затем экстерном сдал семинарский курс. Кандидатское сочинение — «Ю. Ф. Самарин как богослов и философ» (писал под руководством священника Павла Флоренского). В 1914—1918 гг. — доцент МДА по кафедре Систематической философии и логики. С 1919 по 1921 г. преподавал русскую словесность в Михайловском училище в Петрограде. В 1920—1923 гг. преподавал апологетику и патрологию на Богословских курсах. С 1922 по 1927 г. — священник в Казанском, затем в Сергиевском артиллерийском соборе в Петрограде. В 1927 г. возведен в сан протоиерея. С 1927 по 1928 г. служил в соборе Воскресения («Спаса-на-Крови») в Ленинграде. Автор текста «Отложения» ленинградского духовенства и мирян от митрополита Сергия. Идейный возглавитель иосифляинства.

См.: Фатеев В. Протоиерей Феодор Андреев, друг и духовник о. Павла Флоренского // Энтелехия. Кострома, 2000. С. 78—85.

Это был человек высокого роста, почти седой, с маленькой подстриженной бородкой на одном подбородке и выбритой на остальных частях лица; несмотря на годы, он хорошо сохранился и был наделен природой красивой наружностью, от которой веяло не теплом, как это обычно бывает, а холодом. Знал ли он последнее, я не знаю, но первое знал, и это выражалось в какой-то особого рода величественности, сквозившей в его походке, в его движениях, жестах и даже в манере говорить. Тареев редко бывал за богослужением в академическом храме. Но не в этом дело. Некоторые, быть может, бывали реже его. Дело в его отношении к храму, к богослужениям. Появление его в академическом храме всегда вызывало оживление среди студентов. Многие с любопытством наблюдали за ним. Он не совершал ни крестного знамения, ни поклонов. Встанет и стоит, как столб. Но самое интересное — это было прикладывание к иконе. В числе других профессоров подходил и он, нагибался к иконе без крестного знамения, подходил под помазание елеем, руку у епископа не целовал, и как-то уже не величественно, а скорее по-солдатски проходил рядами студентов на место профессоров, неестественно размахивая руками. И вот этот человек был профессором по кафедре нравственного богословия.

Я не буду излагать его неправославную систему мысли.

Она хорошо известна по той хотя бы характеристике, которую дал о ней проф. Светлов<sup>46</sup> в своем труде «Христианское вероучение в апологетическом изложении», т. 1, стр. 330—335, Киев 1914 г. Прот. Светлов называет систему Тареева «карикатурой на христианство», «состряпанной его творческим воображением». Его система — сильное эхо лютеранского ричлианского бого-

<sup>46</sup> Светлов Павел Яковлевич (1861—1945), протоиерей, профессор богословия Киевского университета. 2-й магистрант ХLI курса (1882—1886), оставлен профессорским стипендиантом. Был сторонником учреждения богословских факультетов при русских университетах. В 1896 г. удостоен звания магистра богословия за работу «Значение Креста в деле Христовом» (Киев, 1893). В 1902 г. доктор богословия.

слова. Отсюда Тареев заимствовал агностический или адогматический принцип, свое презрение к церковно-догматическому христианству, искажившему будто бы чистую евангельскую идею, свое отрицание Церкви и догмата Искушения, свое упразднение Креста Христова и т. д.

Что же осталось в его системе от христианства? Ничего, кроме названия, кроме неведомых миру и никому не нужных эмоций проф. Тареева. И это был преподаватель нравственного богословия в Духовной академии Русской Православной Церкви! Для нас с именем Тареева всегда возникал вопрос: почему удалены из Академии в сущности отдельные ветки, а «столп злобы богопротивной» остался. Это явление в деятельности еп. Феодора для нас было загадкой. Неужели он оставлен как необходимая в картине тень? Ведь около него группировалась часть студенчества! Семена его в сущности антихристианства разносились по Духовным семинариям. Невольно при этом как-то сама собой напрашивается мысль: сами руководители Академии, очевидно, в какой-то степени были причастны к этому модному в то время мировоззрению. Ведь высказывал же и с азартом защищал чисто протестантский свой взгляд инспектор Академии Иларион на величайшее Таинство христианское, т. е. Евхаристию? Другие были более осторожны и более скрыты. Да по существу вся система богословской мысли, система преподавания имела в своей основе протестантство и отчасти католичество. Православного богословия не было. Это ясно видел едва ли не единственный из профессоров Флоренский, пришедший в духовную школу со стороны, из светского общества, и боролся против этой системы, против перекардывания дров с места на место. А все мы, часто с семьи и во всяком случае с Духовного училища воспитывавшиеся в духе этой системы, были и не способны распознать это зло. Таким образом, Тареев имел под своими ногами твердую почву.

[15.] *А. М. Туберовский*

Проф. по кафедре догматического богословия Туберовский<sup>47</sup> был болезненного вида человек, невысокого роста, с легкой проседью и красиво назад зачесанными волосами. В лице его было всегда выражение какого-то внутреннего мученья, каких-то потуг рожденья мысли. Слово «потуги» очень удачно характеризует этого неудавшегося профессора. Его лицо, тон разговора, речи, манера жестов, словом, вся фигура говорили: «Я очень много и глубоко понимаю мироздание и еще больше и глубоко это чувствую, но не нахожу слов выразить свое понимание, свои чувства». Для него повитухой, в конце концов, явился Тареев, о чем я скажу дальше, когда буду описывать магистерские диспуты. Популярностью он среди студентов особенной не пользовался. У нас к нему была какая-то жалость. Об этом может свидетельствовать такой факт: в «Богословском вестнике» была напечатана его статья «О самоубийстве», которое среди юношества в то время приняло чуть ли не стихийный характер. Не лекциям по догматике, а вот этой статейке он был более обязан популярностью среди студентов. В каникулы он ездил куда-то лечиться. И вот его первая вступительная лекция, аудитория, хотя и не самая большая, но была полна. Были студенты и старших курсов. Перед приходом в аудиторию Туберовского Иванов Сергей Васильевич<sup>48</sup> вдруг обратился к студентам с такого рода предложением: «Давайте встретим Туберовского аплодисментами! Он лечился!... Он пишет диссертацию!.. Его надо одобрить!» В этот момент входит Туберовский, и гром рукоплесканий его встретил. Решительно не помню, о чем была его лекция, и были ли аплодисменты после лекции. Помню лишь его мучительные потуги на болезненном лице и удивление на аплодисменты.

<sup>47</sup> Туберовский Александр Михайлович (1881—1937), экстраординарный (1917) профессор по кафедре Догматического богословия, священник (принял священство в 1922—1924 гг.). Служил в храме в Маккавеево Касимовского уезда Рязанской губернии вплоть до ареста 26 сентября 1937 г. Расстрелян среди заключенных в пределах Рязанской области.

<sup>48</sup> Иванов Сергей Васильевич, выпускник LXX курса (1911—1915).

[16.] С. И. Смирнов и В. Н. Страхов

Я не буду излагать своих впечатлений от личности других профессоров того или другого направления по самой простой причине, что таких впечатлений нет. Но среди них были хотя и рядовые, но труженики науки. Из них нужно отметить проф. по русской церковной истории Смирнова С. И.<sup>49</sup> Лицо его носило выражение глубочайшей мировой скорби. Его так и звали: «Мировая скорбь».

Еще отмечу проф. по 2-й кафедре Нового Завета свящ. В. Страхова<sup>50</sup>. Это была симпатичная личность. Говорили, что степению магистра богословия он был обязан своей жене, которая просто потребовала от мужа быть магистром (Побольше бы таких жен!)

Вот такой женой и был известен Страхов, более, чем своими лекциями. Ее нельзя было назвать красавицей, но в ее лице, во всей ее фигуре было что-то очень привлекательное, необыкновенно симпатичное. Чем больше на нее смотришь, тем больше хочется смотреть. Какая-то наносытимость впечатлений от нее и, нужно сказать, ненасытимость здоровая. Я бы сказал, — в ней чувствовалось что-то потустороннее, женственное. Когда она появлялась в академическом храме, то около нее всегда оказывался Сергей Сергеевич Гаголев, занимавший ее разговорами во все время продолжения службы.

На днях я получил свой академический альбом выпуска 1916 года, где помещены фотографии профессоров и студентов нашего курса. По альбому я вспомнил больше, чем без него. О профессорах я предполагал выше сказанным закончить, но теперь дам еще несколько заметок о профессорах, что осталось у меня в памяти.

<sup>49</sup> Смирнов Сергей Иванович (1870—1916), ординарный профессор МДА по кафедре Истории Русской Церкви (1906—1916), доктор церковной истории (1914). 2-й магистрант L курса (1891—1895).

<sup>50</sup> Страхов Владимир Николаевич (1883—1938), протоиерей, экстраординарный профессор по 2-й кафедре Священного Писания Нового Завета. 1-й магистрант LXII курса (1903—1907). С 1917 по 1930 г. священник Московской Троицы на Листах церкви. Преподаватель и ректор МДА (с мая 1922 г.) в ее московский период. Расстрелян в Ульяновске. Жена его Ксения Владимировна, урожденная Соколова, дочь священника Московского Рождественского монастыря.

[17.] И. В. Попов

Необходимо сказать несколько слов о профессоре по 2-й кафедре патрологии Ив. Вас. Попове. Это был знаток своего предмета, великолепно знавший патрологическую литературу и свободно владевший словом. По складу мышления он примыкал к школам протестантским, отлично знал немецкие исследования по своему предмету, но не был всецело в зависимости от немцев. У него была своя точка зрения на предмет, но склад его мысли был рационалистический. Кроме того, у него от природы был аналитический ум. Анализ — это его стихия. Он превосходно разложит систему мысли какого угодно отца и учителя Церкви, стройно изложит ее по рубрикам, но синтеза целого не даст. Памятником его аналитического ума был литографированный конспект по патрологии, которым мы пользовались для подготовки к экзаменам. Это буквально ряд рубрик. Нужно было обладать или феноменальной памятью, или таким же аналитическим умом, чтобы всю эту мертвую схему вместить в свою голову. Такая анатомия святоотеческой мысли на меня и некоторых других студентов, искавших высшего синтеза знаний, производила тяжелое впечатление. Его сверлящие слова и мысли и чуть-чуть свистящий зуб лично на меня производили гнетущее впечатление, и я редко бывал на лекциях Попова, хотя знаний у него можно было получить много, но знаний раздробленных, не объединенных синтезом православной мысли. Вот в этом все и дело. Православной почвы не было ни у профессоров, ни во всей системе преподавания. И мы, выходя из Академии, знали, что такое католичество, протестантство, англиканство, русский раскол, сектантство и проч., но не знали, что такое Православие. И если я вышел из Академии с знанием ответа на последний вопрос, то обязан этим не лекциям, ни профессорам, а тому обстоятельству, что случайно ли или не случайно был погружен в стихию Православия: в богослужение и агиологию.

[18.] Иеромонах Пантелеимон (Успенский)

Профессор по 2-й кафедре патрологии иеромонах Пантелеимон<sup>51</sup> на кафедре был назначен при мне. Это был человек молодой, изможденный свое орудие духа, т. е. тело, до крайней степени. С лица он был не так худ и тощ, но в бане на него было страшно смотреть. Это был скелет, обтянутый кожей; и странно — этот вид его вызывал во мне не благоговение или уважение к его «подвигам», даже и не жалость, а какое-то брезгливое чувство и я, взглянув на него, поспешно вышел из того отделения, где он мылся. Мне показалось отступлением от духа Христова, чтобы наше орудие духа, эта, «по образу Божию созданная наша красота» (стихира на отпевании), была заживо погребена. Говорили, что от долгих стояний на коленках у него образовались шишки. Я этого не заметил в бане, потому что органически не в силах был долго его рассматривать и лишь окинул его быстрым взглядом.

По-видимому, о. Пантелеимон и сам сознавал свой грех медленного самоубийства. В этом осознании ему помогли старцы и врачи. Да и сам он почувствовал, что его тело перестает быть орудием духа, замирает. И он изменил свой режим и свой образ жизни. Он стал обедать и ужинать вместе с нами, студентами, в столовой за монашеским столом, стал более общителен, разговорчив и даже шутив. По совету врача он ездил даже лечиться, кажется на Кавказ, но организм был настолько истощен, что уже не представлял из себя орудие духа. Походка у него была старческая. Иеромонах Пантелеимон умер чуть ли не на Кавказе, точно не помню<sup>52</sup>. Тем не менее, это был добросовестный труженик науки. Он писал исследование о знаменитом Симеоне Новом Богослове. Выбор такой интересной темы говорит за то, что его интересовал важный животрепещущий вопрос о Третьей Ипостаси Пресвятой Троицы, о Святом Духе. Из творений этого учителя Церкви на русский язык были переве-

<sup>51</sup> Пантелеимон (Успенский Дмитрий Поликарпович; 1886—1918), иеромонах, и. д. доцента по 2-й кафедре Патрологии (1912—1917). 1-й магистрант LXVI курса (1907—1911).

<sup>52</sup> Умер иеромонах Пантелеимон на Новом Афоне от туберкулеза.

дены слова (в двух книгах) епископом Феофаном Затворником. О. Пантелеимон задался целью сделать перевод с греческого на русский язык всех творений Симеона Нового Богослова и был уже напечатан один том его гимнов в переводе о. Пантелеимона. Он предполагал после напечатания перевода творений опубликовать и монографию о Симеоне. Но предположения его не осуществились. Кому достались его рукописи — неизвестно, но во всяком случае они являются большой ценностью.

Мне хочется здесь сопоставить этих двух профессоров по кафедре Патрологии. Вот И. В. Попов — знаток-патролог, можно сказать, блестящий оратор, долгое время бывший профессором; и рядом с ним скромный молодой иеромонах Пантелеимон, который занимал кафедру едва ли больше двух-трех лет. Последний оставил после себя, хотя и не напечатанное полностью, но большое и важное для жизни Церкви литературное наследство, а Ив. Вас. Попов мог бы и должен бы сделать во много раз больше, но этого как раз и не было. Я даже не помню, какая его магистерская диссертация. Было несколько его статей в журнале и... все, да конспект — скелет по патрологии.

*[19.] Профессора из Московского университета:  
С. И. Соболевский, П. П. Соколов, М. М. Богословский*

В мое время читали в Академии лекции три профессора из Моск<овского> университета: Соболевский<sup>53</sup> — по греческому языку, Соколов<sup>54</sup> по психологии и Богословский<sup>55</sup>, преемник

<sup>53</sup> Соболевский Сергей Иванович (1864—1963), ординарный профессор по кафедре Греческого языка и его словесности, был также профессором Московского университета. Редактор 3-го издания «Подвижнических слов» преподобного Исаака Сирина (Сергиев Посад, 1911). Брат А. И. Соболевского. Автор неоднократно переиздававшихся учебников по древним языкам.

<sup>54</sup> Соколов Павел Петрович (1863—1923), экстраординарный профессор по кафедре Психологии (1906—1919), приват-доцент Московского университета (1908—1911, профессор Московского университета (с 1919). 1-й магистрант XLIII курса (1884—1888).

<sup>55</sup> Богословский Михаил Михайлович (1867—1929), ординарный профессор

и ученик Ключевского, — по русской истории. Аудитории этих профессоров всегда были полны. Кроме знаний своих предметов они отличались от профессоров Академии тем, что вносили в жизнь Академии какую то свежую струю, и именно связь с жизнью, благодаря чему и греческий язык приобретал вместе с теоретическим и жизненное значение, тем более это нужно сказать о психологии и русской истории. В лице своих академических профессоров Академия не была связана с русской жизнью. В ней витал дух и Фомы Аквината, и католицизма, и протестантизма, чего угодно, только не Православия. Да и нельзя было связывать Академию с жизнью. Попытка в этом отношении архим. Феодора Бухарева кончилась для него, как известно, трагически. Гений в лице Бухарева погиб, а ничтожество в лице Асоченского восторжествовало.

[20.] В. П. Виноградов

Лекции по гомилетике читал Вас. Петр. Виноградов<sup>56</sup>. В его профессорской деятельности нужно отметить одно характерное явление: он написал магистерскую диссертацию на тему: «Уставные чтения». В каком-то отношении она, быть может, и нужна, но тратить время и свои силы на что-то второстепенное, архивное, и в то самое время, когда жизнь настойчиво предъявляла свои конкретные требования (вопрос о Таинствах, афонский спор, Православие) представителям науки и вдруг — чисто музейная работа: «Уставные чтения», годная только для архива! Между тем это был живой человек, тонкого ума и [с] довольно твердой волей. Он, несомненно, мог бы дать более ценное и нужное для жизни Церкви, но от вопросов современности, как

по кафедре Русской гражданской истории (1912—1919), профессор Московского университета (с 1911).

<sup>56</sup> Виноградов Василий Петрович (1885—1968), протопресвитер (с 1943 г. в эмиграции), и. д. доцента по кафедре Пастырского богословия (1910—1916), профессор с августа 1917 г. 2-й магистрант LXIV курса (1905—1909). Рукоположен во священника св. патриархом Тихоном 3 февраля 1922 г.

говорится, спрятался в кусты. Это его характеризует отрицательно. После Академии я видел его у патриарха Тихона. Он принял священный сан без женитьбы и ходил в камилавке, которая к нему как-то не пристала.

[21.] *Другие профессора*

О проф. Гумилевском<sup>57</sup> по литургике помню одно, как он в храмовой академический праздник Покрова Пресвятой Богородицы говорил проповедь стихами.

Протасов<sup>58</sup> по церковной археологии и Алмазов по церковному праву были знающие и дельные профессора, но каких-либо особых впечатлений во мне не оставили. Затем идут: Орлов<sup>59</sup>, иеромонах Варфоломей Ремов, Введенский Д. И.<sup>60</sup>, Ремезов, Лысогорский<sup>61</sup>, Туницкий<sup>62</sup>,

<sup>57</sup> Гумилевский Илья Васильевич (1881—1881), протоиерей, экстраординарный профессор по кафедре Литургики (1913—1919). 6-й магистрант LXII курса (1903—1907). Впоследствии принадлежал к непомянутым, жил в затворе на квартире в центре Москвы, по некоторым, не вполне проверенным данным, принял монашество с именем Сергей.

<sup>58</sup> Протасов Николай Дмитриевич (1886—1940), и. д. доцента по кафедре Церковной археологии (1912—1917), экстраординарный профессор (с 1917). 3-й магистрант LXVI курса (1907—1911).

<sup>59</sup> Орлов, Анатолий Петрович (1879—1937), протоиерей, ректор МДА (с 10 сентября 1917 г. по апрель 1922 г.), с рукоположением во священника и возведением в сан протоиерея. Экстраординарный (1909) профессор по кафедре Истории и обличения западных исповеданий в связи с историей Западной церкви от 1054 г. до настоящего времени. 1-й магистрант LIX курса (1900—1904). В дальнейшем служил священником. Расстрелян.

<sup>60</sup> Введенский, Дмитрий Иванович (1873—1954), ординарный (1914) профессор (1909) по кафедре Библейской истории в связи с историей Древнего мира, доктор богословия (1914). 2-й магистрант LIII курса (1894—1898).

<sup>61</sup> Лысогорский Николай Иванович (1868—1919), доцент (1912—1916), ординарный профессор (1916—1919) по кафедре Истории и обличения русского раскола. В 1895 г. кандидат Киевской духовной академии.

<sup>62</sup> Туницкий Николай Леонидович (1876—1934), экстраординарный профессор (1913—1918) по кафедре Русской литературы. 2-й магистрант LVIII курса (1899—1903). Получил в 1913 г. звание магистра за диссертацию «Св. Климент, епископ Словенский. Его жизнь и просветительная деятельность» (Сергиев Посад, 1913). Книга была удостоена от Академии Наук полной премии графа Д. Н. Толстого. С

Смирнов о. Иван<sup>63</sup>, Рассейкин<sup>64</sup>.

[22.] *Иеромонах Варфоломей (Ремов)*

Из них одно замечание об о. Варфоломее Ремове, но не как о профессоре, а как человеку — монахе. Он говорил медленно и как-то с трудом — то ли у него был недостаток речи, то ли он подыскивал более подходящие слова. Как монах он вел воздержанный образ жизни, питался преимущественно грибами. Он обыкновенно намечал кого-либо из студентов, ловил его в коридоре или в саду и битых часа два с ним маршировал или по коридору, или по саду. От него трудно было вырваться, пока он сам не отпускал. Я испытал это на себе. Мысли его были неоригинальны, неинтересны, а слова медленны и тягучи. Он был благочинным в академическом храме. Порядок он установил образцовый: диаконы, выходя из алтаря, — один северными, а другой южными дверями, должны были выйти одновременно, одновременно стать на амвон, одновременно помолиться и поклониться и так же одновременно удалиться с амвона в алтарь и здесь — тоже дисциплина. Каждение алтаря, иконостаса, храма двумя диаконами должно было совершаться в строгом соответствии одного с другим, кончить должны были они одновременно. Среди сослужащих тоже была строгая

22 августа 1917 г. по март 1918 г. председатель Городской Думы Сергиева Посада. В 1918—1922 гг. заведовал кафедрой славистики Киевского университета. С 1922 по 1933 г. преподавал в вузах Москвы, Твери и Нижнего Новгорода. В начале 1934 г. арестован как член «Российской национальной партии», освобожден под подписку о невыезде и погиб почти сразу после освобождения.

<sup>63</sup> Смирнов Иоанн Михайлович (1879—1937), священник, и. д. доцента (1912—1918), экстраординарный профессор (1918—1919) по кафедре Церковнославянского и русского языка с палеографией. В дальнейшем служил священником. Расстрелян.

<sup>64</sup> Рассейкин Федор Михайлович (1879—1951), экстраординарный (1917) профессор по кафедре Истории Греко-Восточной Церкви. 1-й магистрант LX курса (1901—1905). С 1919 г. преподавал в средних школах в Старом Осколе, Софрино, Пушкино. С 1943 г. научный сотрудник в группе Византологии при Институте Истории АН СССР. Фамилия его писалась и через «а».

дисциплина, в этом он был настойчив и вполне оправдывал свое назначение как благочинного.

*[23.] Иеромонах Игнатий (Садковский)*

Еще несколько слов о помощнике библиотекаря иеромонахе Игнатии Садковском<sup>65</sup>. Его все звали «батюшка отец Игнатий», вероятно потому, что при разговоре он часто повторял слова: «Да, батюшка, да! Так, батюшка, так!» Как и Пантелеимон, он тоже, говорят, носил вериги, очень постился и изнурял себя... Это был совершенно непрактичный человек с детским характером, поэтому он был плохим помощником библиотекарю. Отмечалась какая-то дата в деятельности библиотекаря Константина Михайловича Попова<sup>66</sup>, мы, студенты, даже преподнесли ему чернильный прибор. Говорят, что ректор Феодор обратился к нему по этому поводу с вопросом: «Что для Вас, К. М., сделать?» Он будто бы ответил: «Уберите от меня Игнатия!» Но Игнатий не был убран.

*[24.] Товарищи. Кружки. Распорядок дня. Прогулки*

Студенческие годы академической жизни были для меня самыми лучшими, самыми светлыми годами в моей жизни. Об этом отрезке своей жизни я всегда вспоминаю с большим удовольствием. Тут окончательно формировалось мое мировоззрение и складывался мой духовный опыт.

Студенты 1-го курса помещались в малом инспекторском корпусе и имели для занятий общую комнату. Но благодаря

<sup>65</sup> Игнатий (Садковский Сергей Сергеевич) (1887—1938), епископ Скопинский, свщмч., помощник академического библиотекаря (1911—1918), старший брат иером. Герасима (Садковского). 23-й магистр LXVI курса (1907—1911). Хиротонисан во епископа Белевского 5 апреля 1920 г.

<sup>66</sup> Попов Константин Михайлович (1872—1954), библиотекарь МДА (1898—?), находился при библиотеке МДА вплоть до 1933 г., когда ее фонды были переданы в Румянцевскую библиотеку (РГБ). Действительный студент L курса (1891—1895). У Волкова в рукописи перепутано его отчество, он назван «Петровичем».

пом. инспектора иером. Николаю я был помещен вместе еще с одним моим однокурсником Борисом Ив. Ивановым<sup>67</sup> (Новгородской Семинарии) к второкурсникам в комнату № 19, которую почему-то называли монашеской. В ней помещались: Николай Федорович Колчицкий<sup>68</sup>, Сергей Васильевич Иванов, Максим Сиков<sup>69</sup>, Феодор Вознесенский<sup>70</sup>, Александр Ив. Цукин<sup>71</sup> и Петр Иванович Архипов<sup>72</sup>. Это — второкурсники, да я еще и Иванов Б. И. — первокурсники. Всего восемь человек. Я был очень доволен, что попал в среду таких замечательных в своем роде людей.

Вот Максим Сиков всегда серьезный, всегда сосредоточенный. Он говорил медленно, с паузами между словами, несколько тяжело, несколько грубовато, но всегда веско, всегда содержательно. Лишних, так называемых красивых слов у него не было. Он был председателем студенческих кружков: проповеднического, благотворительности нуждающимся, народного просвещения и как будто еще какого-то. Эти кружки студенческие были организованы при Евдокиме и прочно остались и существовали при Феодоре. Последний к этим кружкам имел нехороший жест, но терпел их. Члены проповеднического кружка по праздникам выступали с проповедью в приходских храмах Сергиева Посада. Тут они пробовали свои силы, приобретали навык и опыт проповедничества. Такой кружок можно только приветствовать. Члены кружка благотворительности имели попечение о нуждающихся Сергиева Посада. От

<sup>67</sup> Иванов Борис Иванович, выпускник LXXI курса МДА (1912—1916).

<sup>68</sup> Колчицкий Николай Федорович (1892—1961), протопресвитер, настоятель Московского кафедрального патриаршего Богоявленского собора (с 1923), выпускник LXX курса МДА (1911—1915).

<sup>69</sup> Сиков Максим Андреевич (1889—1937), священник, свщмч., выпускник LXX курса МДА (1911—1915). Расстрелян.

<sup>70</sup> Вознесенский Федор, выпускник LXX курса МДА (1911—1915), затем священник Московского Казанского собора.

<sup>71</sup> Александр (Александр Иванович Цукин; 1891—1937), архиепископ Семипалатинский. Выпускник LXX курса МДА (1911—1915). Хиротонисан в 1923 г. во епископа Лысковского, викария Нижегородской епархии. Расстрелян.

<sup>72</sup> Архип(п)ов Петр Иванович, выпускник LXX курса МДА (1911—1915), донской казак.

последних поступали в кружок просьбы об оказании помощи. Эти просьбы рассматривались на собрании членов кружка. Сведения в просьбах проверялись на месте членами кружка и в зависимости от нуждаемости назначалась помощь, которую разносили сами члены кружка и таким образом знакомились с реальной жизнью. И этот кружок нельзя было не приветствовать как предназначенный для лиц, подготовлявшихся к пастырской деятельности. О кружке народных чтений тоже ничего нельзя сказать плохого.

О кружке благотворительности я сказал несколько подробнее, чем о других кружках, потому что сам состоял в этом кружке и знал, в чем проявлялась его деятельность.

Ректор Феодор против этих кружков никогда отрицательно не выражался, но были некоторые с его стороны жесты, едва уловимые и описать которые нельзя, свидетельствовавшие, что он только терпел это наследие Евдокима. Он не вносил свою душу в жизнь этих кружков; относился к ним он чисто формально. Это чувствовалось в служении им молебнов перед началом деятельности кружков в каждом учебном году и его слове после окончания молебна — кратком, сухом, формальном.

Всей деятельностью кружков в мое время руководил Максим Сиков и руководил последовательно, настойчиво, упрямо. Таков был его характер.

В комнате № 19 я сидел за одним столом с Сергеем Васильевичем Ивановым. Это был славный, бесхитростный, открытый, разговорчивый человек. Он увлекся литературой и хорошо ее знал. В этом отношении я от него много заимствовал.

Александр Иванович Шукин сидел за одним столом с Петром Ив. Архиповым. Они заметно дружили друг с другом. Архипов часто вышучивал Шукина, и последний принимал это благодушно. Шукин был человек порядка и дисциплины. У него был распорядок дня, благодаря чему он почерпнул знаний больше, чем, например, я. Он кроме того имел обыкновение задавать вопросы, и вопросы очень глубокие. По большей части эти вопросы были обращены ко мне.

В противоположность Щукину с его глубокомысленными вопросами Архипов был человек трезвой, практической жизни. В теоретические споры он вступал очень редко. Он был заведующий студенческим катком; поставил это дело образцово и у него по исходе сезона оказалось прибыли 150 рублей. И это несмотря на очень снежную зиму. Я как любитель катанья на коньках часто катался на катке и был в курсе жизни катка.

Вместе с Максимом Сиковым за одним столом сидел Феодор Вознесенский. Это был высокий, здоровый человек, очень добродушный, но молчаливый. Он вел запись погоды несколько лет, и у него образовался навык определять погоду. Бывало, просим его: «Федя, скажи, какая завтра будет погода?» Он посмотрит в окно и тотчас скажет. Давал прогноз погоды на летние каникулы и, помню, лето как раз и было такое, как он сказал. После Академии он принял сан священника и поступил священником в Казанский собор г. Москвы.

Четвертый стол комнаты № 19 занимал Николай Федорович Колчицкий и мой однокурсник Борис Ив. Иванов. Н. Ф. Колчицкий в студенческие годы был необыкновенно подвижным — вечно кипучим. Он был деятельным членом проповеднического кружка и все куда-то спешил, куда-то торопился. Его натура была не для усидчивой работы или учебы. Он учебу связывал с жизнью.

Я немало удивлялся тому, как он мало сидел на своем месте и все-таки успевал сделать все, что нужно. Он был душой нашего номера, т. е. комнаты № 19. Он серьезно готовился к пастырскому служению. И женился, будучи студентом, и принял священный сан диакона, а перед выходом из Академии — сан священника.

Мой однокурсник Иванов Борис Иванович был противоположностью Николая Федоровича. Это был серьезный студент, усидчивый при изучении наук. Он увлекался положительными науками, главным образом историей и языками. Борис Иванович Иванов и другой Иванов Сергей Васильевич состояли студентами Археологического Института в Москве, куда ездили сдавать зачеты и экзамены.

Вот тот круг лиц, в среду которых я попал при поступлении в Академию. Все они были образцовыми студентами, замечательными товарищами и талантливыми, каждый в своем роде, людьми. Комната № 19 была некоторым духовным центром, куда стремились студенты других комнат и других курсов. Эту комнату выделяло и начальство; оно называло ее монашеской, но, по-моему, это название очень неудачное.

Из всех студентов этой комнаты в монашество постригся только я, и вовсе не потому, что я жил в этой комнате; мысль о монашестве у меня возникла еще в университете.

В этой комнате в течение двух лет столько было споров, обсуждений разнообразнейших вопросов: богословских, философских, литературных, общественных, политических, аскетических, по женскому вопросу, что и перечесть немислимо. Я уже говорил выше об афонском споре, о Таинствах, о Гефсимании и Голгофе. Здесь небезынтересно отметить еще один возникший среди студентов вопрос — о значении Крещения Господня. Если я не ошибаюсь, виновником этого вопроса был студент младшего курса Академии священник о. Василий Теологов. Суть этого вопроса заключалась в том, что в Крещении Господнем в струях Иордана были омыты грехи всего человечества, без этого, якобы, смысл праздника Крещения как-то теряется. В этом будто бы заключалось исполнение «всякой правды». Вопрос во всяком случае интересный, но он как-то быстро вышел из поля внимания студентов. Хорошо бы его проверить по богослужебным книгам, но этого не догадались сделать.

Распорядок академической жизни общеизвестен, с 9 час. до 2-х шли лекции; кто был на лекциях, кто в своих комнатах занимался. После обеда почти вся Академия группами выходила на прогулку. Эта прогулка обычно совершалась по линии железной дороги по направлению к Ярославлю. И во время прогулок — все то же обсуждение разнообразных вопросов. В 1914 году началась Германская война, часто и много обсуждались военные события. Из нашей комнаты более всех военными событиями интересовался П. Ив. Архипов, донской казак и более всех знавший об этих

событиях. У нас тогда был быстроходный крейсер «Новик», и вот зашел спор — как нужно произносить. Борис Ив. Иванов утверждал, что надо произносить с ударением на «и», а не на «о». Все были обратного мнения. Я после не один раз возвращался к вопросу об ударении в этом слове и пришел к признанию мнения Бориса Ивановича. Пишу об этом для того, чтобы показать, как разнообразны были вопросы нашего обсуждения — начиная с великих и кончая вот этим малым.

Живя в комнате среди студентов старшего курса, я не терял связи со студентами однокурсниками. Я дружил с Володей Тихомировым<sup>73</sup>, с Костей Ружицким, с Гришей Розовым (Ярославль), с Пикуновым<sup>74</sup> и другими.

Вот в какой кипучей обстановке прошли мои первые два года академической жизни. На третьем курсе я был уже иеродиаконом. Летом 1914 года за всенощной в праздник Петра и Павла в Зосимовой пустыне я был пострижен епископом Феодором в монашество. Незабываемы эти минуты, часы и дни пребывания в Зосимовой пустыне.

[25.] *Иеромонах Матфей (Олейник)*

Я уже говорил, что в течение третьего курса Академии я жил в комнате с о. Матфеем Олейник[ом]. Это был человек, совершенно лишенный интересов идейно-теоретического характера. Он был человек сугубо практических, даже утилитарных интересов. Он состоял в кружке народных чтений, и все время почти посвящал этим чтениям, возился с «Волшебным фонарем», иллюстрировал свои лекции «туманными картинками». По окончании он попал в Астрахань, по слухам вступил в члены «Союза русского народа» и продолжал свои народные чтения, но после Октябрьской революции был арестован и расстрелян.

<sup>73</sup> Тихомиров Владимир, выпускник LXXI курса МДА (1912—1916).

<sup>74</sup> Пикунов Александр, выпускник LXX курса МДА (1911—1915), учился на год раньше.

[26.] Иеромонах Павлин (Крошечкин)

Четвертый академический учебный год я жил в квартире пом. инспектора Н. И. Сомова. Писать кандидатскую работу здесь было очень удобно. В соседней комнате с моей помещался о. Павлин Крошечкин. За год я с ним очень сблизился. С мягкостью характера он соединял настойчивость воли. Он побывал послушником во многих монастырях. Из них помню Саровскую пустынь и Бабаевский монастырь. Последним его пребыванием до академии был Новоспасский монастырь в Москве. Батюшка о. Павлин (так все его звали) за чаем, поглаживая свою рыжую бороду правой рукой, откровенно, без утайки рассказывал, как он, не имея образования, попал в Академию. Вот его приблизительный рассказ: «Я решил быть архиереем. Буду архиереем! и все!» — При этом о. Павлин обвел всех присутствующих глазами, поглаживая свою бороду. Это — его характерное движение: «Но как быть архиереем, не имея образования? Надо кончать Академию!» И вот с этой идеей ходит о. Павлин из монастыря в монастырь, пока не попадает в Москву в Новоспасский монастырь. Здесь он через настоятеля-архимандрита Новоспасского монастыря попадает в 5-й класс Духовной семинарии в Москве, предварительно сдав экзамен за первые 4 класса семинарии. Пройдя 5-й и 6-й классы Духовной семинарии, он поступил в Московскую духовную академию. Правда, ему было очень трудно учиться. Он иногда говорил: «Я боюсь, как бы моя голова не разорвалась» — и при этом обеими руками хватался за голову, как бы предохраняя ее от разрыва. Студенты ему всячески помогали.

Он никогда почти не потел, и появление немногих капель пота у него на носу было для него настоящим блаженством.

Тогда он особенно благодушно поглаживал свою узкую и довольно длинную бородку и обводил присутствующих особенно ласковым взглядом.

Я не любил уху и не находил в ней никакого смысла. Но благодаря батюшке о. Павлину я понял и вкус, и смысл этого кушанья.

В минуту особенного благодушия он задал как-то нам вопрос: «Что разрешается кушать монахам?» В недоумении от такого вопроса мы начали говорить, что и как попало. А он с хитрой улыбочкой, поглаживая бородку, все спрашивал: «А еще?» Наши ответы истощались, и тогда уже он сказал: «Монаху разрешается покушать... безгрешных петушков». Общий веселый смех.

И этот человек достиг поставленной себе цели: стал епископом.

### [27.] *Развлечения студентов*

Связей со светскими студентами, как с однокурсниками, так и в № 19 я не порывал. Прогулки совершались по-прежнему, иногда меня насильно захватывали под руки и шли на линию. Сопротивляться было бесполезно. Никакие резоны не принимались.

Ко мне был как-то особенно расположен Иван А. Соловьев<sup>75</sup>; он был выше среднего роста, худощавый, но необыкновенно сильный. Он, бывало, как завидит меня, идущего по коридору, быстро сзади нагоняет, схватывает на бегу за талию, кладет себе на плечо и тем же темпом продолжает бежать со мной по коридору. Из его сильных и цепких рук никакими усилиями нельзя было освободиться.

И вот этот Соловьев один раз вот какую проделал со мной шутку! Подхватил меня в коридоре, как обычно, к себе на плечо и во весь дух вбежал в приемную комнату, где сидели дамы и одна барышня. Сбросив меня со своего плеча на пол почти у ног посетительниц, сам он стремглав выбежал из приемной. Каково же было мое положение, одетого в скуфейку и рясу, пусть судит читатель. Трудно передать весь комплекс возникших тогда во мне ощущений. Но эта шутка не испортила наших отношений. Я немного поворчал Ивану Александровичу, а он обещал больше так меня не конфузить.

Некоторые студенты знали, что я большой любитель катка. Не помню с кем, но я поспорил, что выйду на каток и буду кататься. Но по каким-то обстоятельствам это катанье меня, монаха, не состоялось.

<sup>75</sup> Соловьев Иван Александрович, выпускник LXXI курса МДА (1912—1916).

[28.] *Иеромонах Варнава (Беляев)*

Из монашествующих я ближе всех сошелся с о. Варнавой Беляевым, который был старше меня курсом. Не помню, кто были его родители, но он получил светское образование. В первое время после пострига он предался подвигам поста и молитвы, жил уединенно и не выходил без нужды из своей кельи. Ходил он низко, опустив голову, ни на кого не глядя. На вопросы, обращенные к нему, он не отвечал, а только посмотрит на вопросителя каким-то странным взглядом и пойдет дальше, еще ниже опустив голову. За богослужением он в сане иеродиакона делал очень низкие поклоны. Получалось неприятное впечатление. Архиеп. Антоний Волынский в свой приезд в Академию даже высмеял его.

Но увлечение «византийской аскезой» у о. Варнавы было не так долго, как у Игнатия и Пантелеимона, и он довольно скоро выправился, но впал в противоположную крайность: стал читать беллетристику неважного пошиба, рассказывая не совсем скромные анекдоты, которых он знал много, интересовался юмористическими журналами. Но при всех его колебаниях, при всей его некоторой неуравновешенности, это была натура необыкновенно чистая и отзывчивая.

Мы с ним исколесили все окрестности Лавры вплоть до Хотькова и Радонежа. Над нами даже подшучивали: «Павел и Варнава отравились на проповедь». Насколько было тяжело оставаться наедине с еп. Феодором, настолько было легко быть с о. Варнавой. Он был многосведущий, начитанный как в светской, так и в духовной литературе. Я видел его потом епископом Печерским, викарием Нижегородской епархии. Тут у него были истории с иподиаконом Николаем, но все кончилось благополучно. В дальнейшем же что-то получилось непонятное: он отстранился от епархии и жил частно. Более о нем ничего мне не известно.

[29.] *Иеромонахи Валениан (Рудич) и Петр (Руднев)*

Судя по альбому, на нашем 71-м курсе было ровно 60 студентов. Из них двое ушли добровольцами в армию, 8 человек кончили

в сане священников и 5 иеромонахов. Остальные 45 человек светских. Иеромонахи, кроме меня и мною уже упомянутых о. Павлина и о. Матфея — о. Валериан Рудич<sup>76</sup> и о. Петр Руднев<sup>77</sup>. О двух последних замечу, что они дружили между собой, читали довольно усиленно Розанова В. В., и представляли некоторого рода оппозицию по отношению к Ректору Академии, о. Петр Руднев был явным идейным противником Флоренского и все время собирался написать опровержение на его книгу «Столп и утверждение Истины». После Академии я один раз его встретил в Москве у митр<ополита> Сергия. И тогда он мне сказал, что пишет опровержение. Но, конечно, опровержения не было и не могло быть. О судьбе их мне ничего не известно.

*[30.] Магистерские диспуты. Диспут Илариона (Троицкого)*

Еще сделаю несколько замечаний о магистерских диспутах, бывших при мне. На защите диссертации Иларионом получился очень неловкий момент. Диссертация Илариона была приблизительно (точно не помню заглавия) о святоотеческом учении о Церкви. Главный оппонент М. Д. Муретов после многих возражений и замечаний задал последний вопрос диспутанту: «Вот Вы изложили учение отцов о Церкви. Это хорошо. Но Вы не дали определения существа Церкви. Ведь надо же привести их взгляды к единству и раскрыть в заключении библейское определение Церкви. Недостаточно для нас знать мнение отцов по вопросу о Церкви, нам надо знать, что же есть Церковь? Как по-Вашему?» Иларион, до сих пор отвечавший на каждое из возражений, при этом последнем вопросе не на-

<sup>76</sup> Валериан (Рудич) (1889— † после 1937), епископ Череповецкий, викарий Новгородской епархии. Выпускник LXXI курса МДА (1912—1916). Хиротонисан во епископа Проскуровского, викария Каменец-Подольской епархии, в 1921 г. В 1937 г. арестован в ссылке в Каракалпакии.

<sup>77</sup> Петр (Николай Николаевич Руднев) (1891—1938), архиепископ Самарский. Выпускник LXXI курса МДА (1912—1916). Был настоятелем Московского Симонова монастыря. Хиротонисан во епископа Сергиевского, викария Московской епархии, в 1928 г.

шелся, что ответить, и молчал. Смущенный Митрофан Дмитриевич начинает наводить его на ответ: «Да как же ап. Павел определяет Церковь?» Иларион молчит. «Да в послании к Ефессянам что он говорит о Церкви?» Молчание. И уже сам Митрофан Дмитриевич говорит, произнося раздельно слова: «Церковь есть Тело Христово. Вот определение апостольское Церкви, и его нужно бы привести и раскрыть в заключении». Для всех нас молчание Илариона на вопрос о существовании Церкви было неожиданным и очень странным.

### *Диспут А. М. Туберовского*

О защите Флоренского своей диссертации я уже говорил. Нужно остановиться вниманием на диспуте Туберовского о Пасхальном догмате<sup>78</sup>. Оппонентами были: Тареев и Флоренский. По словам

<sup>78</sup> Имеется в виду книга А. Туберовского «Воскресение Христово (опыт православно-мистической идеологии догмата)». (СП, 1916) и «Отзыв» священника Павла Флоренского о данном сочинении, поданный в Совет МДА на соискание степени магистра богословия (опубл.: *Священник Павел Флоренский. Собрание сочинений* в четырех томах. Т. 2. М., 1996. С.192—277). См. предисловие к примечаниям А. Г. Казаряна: «Поражающий своей глубиной и чрезвычайной обстоятельностью “Отзыв...” представляется в высшей степени важным для характеристики взглядов самого Флоренского, он позволяет лучше понять не только поздние богословские сочинения о. Павла, написанные после работы «Столп и утверждение Истины», но и саму эту книгу. Может даже показаться, что в «Отзыве...» о. Павел борется с самим собою, выступая против алогизма, субъективизма, психологизма и непозволительного интимного тона при обсуждении богословской проблематики. На самом деле Флоренский был и остается сторонником богословия как «строгой науки», и эту строгость он связывает с языком, с артикулированностью богословских понятий и терминов.

Заслуживает внимания вопрос, почему А. М. Туберовский подвергся столь беспощадной критике. В «Отзыве...» нет определенных и ясных ссылок на других — за исключением М. М. Тареева — современных представителей обсуждаемой точки зрения. Тем не менее ряд замечаний свидетельствует о том, что Флоренский выступает не только против личных, индивидуальных заблуждений автора «Воскресения Христового», но и против целого направления, которое в данном случае представляет Туберовский, - направления, которое все отчетливее вырисовывается в русской богословской мысли. Фактически — это обновленчество с программой ревизии «схоластического богословия», понимаемого столь широко, что все святоотеческое наследие оказывается включенным в него. Этот опыт переоценки ценностей, затронувший и

Флоренского, Туберовский при писании своей монографии сначала ходил консультироваться к Флоренскому. Последний счи-

русскую богословскую литературу, был в сущности перенесением на почву богословия тем и методов «нового религиозного сознания» — течения, распространявшегося в России с начала века. Мысли Туберовского, кажется, мало чем напоминают религиозно-философские схемы Д. С. Мережковского и Н. А. Бердяева о Третьем Завете и третьем откровении как откровении Святого Духа, но и у Туберовского мы находим «принципиально новое откровение», что составляет первый и основной тезис его «Воскресения Христова». Своих симпатий Туберовский не скрывает: в философии — это учение Джемса о «мистическом разуме», в богословии — труды А. Д. Беляева (его учителя), П. Я. Светлова и, в особенности, М. М. Тареева, чью работу «Философия евангельской истории» он называет «гениальным творением» и «исключительным фактом Русской Теологии» (С. 87—89).

В октябрьско-декабрьском номере «Богословского вестника» за 1917 г. Туберовский опубликовал статью с многозначительным названием «Обновление человечества». Не останавливаясь на политической стороне этого «розового христианства», оправдывающего события февраля 1917 г., отметим внутреннюю связь этой расплывчатой идеологии с его «динамическим богословием». А. М. Туберовский еще не знал, что ему суждено стать одной из многочисленных жертв этого «обновления». <...>

Заседание Совета Академии, на котором обсуждалась магистерская диссертация Туберовского, состоялось 2 мая 1916 г. При голосовании, за исключением двух — свящ. Флоренского (первого рецензента) и свящ. Гумилевского, все члены Совета, в том числе и проф. М. Д. Муретов (второй рецензент), поддержали предложение ректора Академии епископа Феодора «о необходимости исправления диссертации не в предполагаемом втором, а в настоящем первом издании» (Богословский вестник, февраль-март, 1917. С. 49).

На наших сведениях, А. М. Туберовский не подчинился решению Совета Академии и не стал переделывать свою работу. Книга А. М. Туберовского «Воскресение Христово» была издана в Сергиевом Посаде в 1916 г. тиражом в одну тысячу экземпляров. Происходившие в стране и в МДА начиная с 1917 г. события фактически сделали решение Совета Академии недействительным. 11 марта 1917 г. умер профессор Митрофан Дмитриевич Муретов. Магистерский диспут был назначен на октябрь 1917 г., вторым рецензентом вместо М. Д. Муретова стал профессор М. М. Тареев. Повторный магистерский диспут, проходивший в течение двух дней (10 и 11 октября 1917 г.), был одним из самых острых за всю историю МДА. После утверждения в степени магистра Туберовский в ноябре 1917 г. был избран сверхштатным экстраординарным профессором, а работа его «Воскресение Христово» была удостоена премии митр. Макария (289 руб.) «Точно такую же премию получил Флоренский за свое знаменитое магистерское сочинение» (Там же. С. 750—751. См. также «Начала», 1993. № 4. С. 77—82).

тал, что Туберовский пишет в духе указаний его, Флоренского. Но что же оказалось? Туберовский написал монографию в духе Тареева, а к Флоренскому ходил для того, чтобы узнать точку зрения Флоренского и передать эту точку зрения Тарееву. Тареев же, очевидно, решил воспользоваться диспутом Туберовского, чтобы свести счеты с Флоренским как с идейным своим противником. Заручившись нужными сведениями, Тареев в качестве оппонента стал вместо разбора диссертации делать выпады, и очень грубые, против Флоренского. Ф. Д. Андреев даже встал и в негодовании попросил ректора Академии призвать Тареева к порядку. Тареев был призван к порядку, но в дальнейшем снова стал бросать камни в чужой огород. Андреев еще раз протестовал, а на третий раз уже не выдержал и демонстративно покинул актовъй зал со словами: «Здесь невозможно больше оставаться!» Дело затянулось. Подошел обед, и продолжение диспута было отложено до следующего дня. Флоренский после этого не хотел выступать оппонентом, но его уговорили. Он написал разбор диссертации «О пасхальном догмате», вероятно, немного меньше самой книги. Начал он так: «Мне бы хотелось сравнить Вашу диссертацию со сказкой Андерсена «Гадкий утенок», но ... только в хорошем смысле»<sup>79</sup>.

<sup>79</sup> В «Архиве священника Павла Флоренского» сохранилась рукопись (19 страниц), подготовленная о. Павлом к диспуту А. М. Туберовского. Приводим начало этой рукописи: оно проливает свет на скандал, связанный с жалобой А. М. Туберовского на свящ. П. Флоренского (о «гадком утенке», который послужил поводом для этого скандала).

«К диспуту А. М. Туберовского

1917. X.9. Серг. Пос., утро.

1. Глубокоуважаемый А. М.! Вопреки обычаю нашей Академии, согласно которому должен возражать сперва старший по возрасту и службе, а потом уже младший, мне приходится выступать первым. Причина тому — просьба, настойчивая просьба Мих. М-ча (Тареева), который опасается, что мои возражения могут затянуться и, если я буду говорить вторым, утомят его, почему и требуется мне говорить именно первым. Сила логичности этой просьбы бесспорно велика. Приходится утомиться мне от возражений М. М-ча. Но, впрочем, я надеюсь, что утомлюсь не настолько, чтобы не выступить после М. М-ча уже частным оппонентом. Заранее выговариваю себе право слова у о. председателя [чрзб.]. Но беда в том, что, будучи первым, я вынуждаюсь тем самым к похвальному вступлению о Вашей книге. Роль,

И дальше начал разбор диссертации с запятых и кавычек; последних было много в диссертации, поставленных кстати и некстати, так что можно было понять чисто догматические православные термины в их несобственном смысле и даже как насмешку. От этих кропотливых возражений стало тошно Тарееву и он, не дождавшись идейной части, демонстративно покинул зал. Подошло время обеда. Сделали перерыв с тем, чтобы вечером возобновить диспут, причем просили Флоренского сделать идейные критические замечания возможно кратко.

Вечером снова собрались на диспут. Флоренский уже не раскрыл свою тетрадь и не садился на стул, а стоя у стола и опустив глаза долу, слегка покашываясь вперед — характерная его поза, — в течение, как мне кажется, приблизительно полутора или двух часов сделал свои возражения. Тареев отсутствовал. Публики было много. Тишина была абсолютная. Тихий и мягкий голос Флоренского был слышен везде.

При рассмотрении диссертации Туберовского он привлек все данные науки, как богословского характера, так и естественно-матема-

на которую, как оказалось, я мало способен. Вы припоминаете, что в своем отзыве, стараясь объяснить и выгородить некоторые недостатки Вашей работы, я имел неосторожность назвать ее «гадким утенком». Вы изволили обидеться на меня. Об этом моем проступке было доложено и ревизору с заявлением, что мой отзыв был написан преднамеренно так, что Св. Синод якобы должен был на основании его отказать Вам в степени. Последнее, выражаясь корректно, «не соответствует действительности». Но я должен покаяться, что, действительно, в своем отзыве старался парировать мнения из слышанных мною возражений на Вашу книгу, выступал Вашим защитником, вместо того, чтобы быть нейтральным, — и за это был наказан. Что до «гадкого утенка», то мне, право, непонятно, почему Вы самостоятельно пришли к пониманию этого сравнения как обидного для себя? Ведь Вы помните сказку Андерсена о молодом лебедь, вылупившемся среди утят, который был нескладен и главное не походил на утят, и за это получал презрительные взгляды, а потом развернулся лебедь. После уже я сообразил, что подобное сравнение бестактно; но отнюдь не в отношении к Вам, ибо быть молодым лебедь, хотя бы и обижаемым, лестно всякому, а в отношении к нашим товарищам, словно Вы и в самом деле гуяете среди коллег, как лебедь среди уток. Вот почему я счел извиниться в этом своем сравнении и беру его обратно. Итак, мы все утята, но и Вы — не более, чем утенок, но отнюдь не лебеденок» («Начала», 1993, № 4. С. 82—83).

тического. Как сейчас слышу его фразу: «Вы думаете, что кратчайшее расстояние между двумя точками — прямая, а на самом деле кратчайшее расстояние между двумя точками — кривая; по крайней мере опыт святых дает основание так думать, да и сферическая геометрия». Суть возражений сводилась к тому, что нельзя в таких терминах и в такой концепции излагать догмат о Воскресении, но, принимая во внимание труды автора, рецензент склонен признать его диссертацию заслуживающей степени магистра.

Так предательски гадко поступил Туберовский с Флоренским и так благородно и чисто по-христиански отнесся к нему Флоренский.

Так кончилось это знаменитое единоборство «Давида» Академии с ее «Голиафом». И, конечно, «праща» Флоренского вдрызг разбила концепцию Тареева — Туберовского, которая по существу ведет к отрицанию догмата Воскресения. Речь Тареева ни в какое сравнение не могла идти с речью Флоренского. Это чувствовали все.

Признание Флоренским Туберовского достойным степени магистра была милостью победителя<sup>80</sup>.

<sup>80</sup> Сохранилось еще одно описание «диспута Туберовского» в воспоминаниях студента С. А. Волкова.

«Самым любопытным был диспут Туберовского. Этот диспут продолжался два дня — 10 и 11 октября (ст. ст.). По своей длительности — он был единственным за всю историю Академии! Сначала рецензентами были назначены профессора Муретов и Тареев, но после кончины Муретова его заменил Флоренский, который выступил со своими отзывами в первый день диспута. Мои друзья — монахи Феодосий, Панкратий и Порфирий — заранее говорили мне, что этот диспут будет очень интересным.

Хотя Туберовский и поставил своей задачей — дать мистическую апологию догмата Воскресения Христова, но понимание самого мистицизма у Туберовского было не такое, как у Флоренского.

Последний базировался, главным образом, на мистике святоотеческой, а Туберовский исходил преимущественно из мистики философской, основываясь а трудах Бергсона, Бутру, Джемса и других западных мыслителей. Кроме того, он считался учеником и как бы продолжателем Тареева в области богословия. <...>

О. Павел сначала указывал мелкие ошибки и погрешности, фактического и стилистического порядка, а затем уже перешел к рассматриванию умозрений диссертанта.

[32.] *Защита диссертации иеромонаха Варфоломея*

Защита диссертации иером. Варфоломеем Ремовым, написанной на тему: «Книга пророка Аввакума», не представляла ничего интерес-

Помнится только общее впечатление от отзыва Флоренского, в котором он упрекал Туберовского в некоторой поверхностности понимания мистицизма, в сухом, чисто профессорском (на немецкий лад) подходе к этой проблеме, в недостаточном использовании мистики восточной, особенно православной, что делало его труд, по замечанию Флоренского, похожим на «Многообразие религиозного опыта» У. Джемса, который тщательно изучил субъективный религиозный опыт даже незначительных сектантских деятелей, но совершенно не затронул тех богатств, которые имеются в «Добротолюбии» и вообще в святоотеческой письменности.

Возможно, я неточно высказываю здесь мысли Флоренского, но почти полувековой перерыв заставил забыть многое, а тем более детали отвлекенной мысли и творческого понимания.

В первый день на диспуте председательствовал <архиепископ> Арсений Новгородский. В течение всего дня был заслушан отзыв одного Флоренского. Продолжение диспута было перенесено на следующий день. На продолжении диспута архиепископ Арсений уже не присутствовал.

«Владыка думал, наверно, — говорил мне впоследствии Глаголев, — что диспут «провернут быстро» в какие-нибудь четыре-пять часов, как в его времена, но оказалось, что «автономная» Академия захотела показать, что у нее «не иссяк порох в пороховницах» и устроили такое словопрение, какого не запомнят не только академические старожилы, но и летописи».

Высокий гость, думается мне, потом, возможно был доволен, а может быть, и сожалел, что не остался, узнав о событиях второго дня...

Этот день начался выступлением Тареева со своим отзывом. Стоит отметить маленькую деталь.

Обычно во время таких выступлений оба рецензента сидели рядом за небольшим столиком возле старинной елизаветинской кафельной печи, напротив магистранта, который стоял на кафедре перед ними. Но уже в первый день Флоренский сидел за этим столиком в одиночестве. Другой рецензент — Тареев поместился за большим столом вместе с остальными профессорами.

Когда же во второй день Тареев сел за столик рецензентов, то тоже оказался один, так как Флоренский сел, как и он накануне, вместе с профессорами.

На этот раз председательствовал незадолго перед этим ставший протоиереем избранный Советом ректор А. П. Орлов.

Тареев начал свой отзыв с указания тех разделов и отдельных мыслей диссертации, которые он считал неправильными. Таковых оказалось немало, хотя все считали Туберовского его единомышленником.

Но потом Тареев перешел к обсуждению принципиальных проблем, заговорил

ного. Это — чисто компилятивная работа, сделанная на основании немецких исследований.

Если и были еще какие магистерские диспуты, то они ничего оригинального не представляли.

вообще о характере русского богословия, отмечая его положительные стороны, а также и недостатки.

Отчасти это были те же мысли, что был им опубликованы в статье «Новое богословие». Там он говорит: «Откровенно ставил святоотеческое учение выше слова Божия Леонтьев. Из самого последнего времени эффектным образчиком лукавого применения принципа отечества является книга священника Флоренского «Столп и утверждение Истины». И в заглавии книги, и в ее тексте автор афиширует церковные святоотеческие источники, но книга его в своем содержании не имеет ни одной черты христианской философии: это ни что иное, как спиритическая философия. Под флагом церковно-отеческим он излагает лишь *свою* философию <...>

У Флоренского, по справедливому наблюдению его рецензента архимандрита Никанора, — все дело сводится к личному усмотрению в деле выбора даже и отцов», так что «внешнее совпадение его с буквой отдельных мест произведений литургической и патриотической письменности церковной, пропущенных сквозь призму личного их понимания или истолкования нашим автором, — едва ли гарантирует доброкачественность богословствования о. Флоренского».

И вот Тареев, говоря о русском богословии за последнее столетие, ставил ему в заслугу его стремление к предельной ясности, использование методов критического мышления, уклонение от «модных» в последние годы псевдомистических течений, вроде теософии и антропософии.

«Печальным исключением среди всех научных богословских трудов числится книга священника Флоренского — «Столп и утверждение Истины!» — подчеркнуто сказал он.

Тотчас к ректору (А. П. Орлову) обратился друг и единомышленник Флоренского Ф. К. Андреев: «Отец Анатолий! Прошу Вас оградить Павла Александровича от незаслуженных оскорблений!»

Отец Ректор встал и, обращаясь к Тарееву, сказал: «Михаил Михайлович, прошу Вас в Вашем отзыве держаться ближе к его теме, к рассмотрению диссертации Александра Михайловича Туберовского, не переходя на личную почву и не затрагивая отдельных лиц».

Тареев отмахнулся, как бы о назойливой мухи, и продолжал свою речь в том же духе, не называя некоторое время имен. Но вдруг у него прорвалась такая фраза: «Та наглость, с которой священник Флоренский...»

Он не успел закончить фразы, как Андреев вторично и уже резким тоном воскликнул: «Отец Анатолий!»... Но тут его перебил вставший Флоренский: «Отец Ректор! Я должен сказать, что несмотря на указанные мною недочеты, я все же

[33.] Ректор епископ Феодор: его деятельность по  
преобразованию МДА

В заключение своих воспоминаний об Академии необходимо вернуться опять к главе ее, т. е. к ректору еп. Феодору.

К сказанному выше нужно еще добавить, что от природы он был стеснительный и об этом он сам как-то нам сказал. Среди лиц, к которым он привык, он чувствовал себя непринужденно, был разговорчив, шутлив, но в сообществе лиц мало или вовсе не знакомых, он чувствовал себя натянуто и эту натянутость сообщал и своим сообщникам. Отсюда сама собой вытекает и другая его черта — уединенность. Он был человек необщественный, некомпанейский, каким был, например, Иларион. Еп. Феодор чувствовал себя в своей тарелке только в узком кругу известных ему близких лиц. Он не показывал и не любил

считаю диссертацию Александра Михайловича Туберовского достойной ученой степени магистра богословия и еще должен заявить, что мое дальнейшее присутствие на данном коллоквиуме считаю совершенно излишним!»

После этого он быстро вышел из-за профессорского стола и направился к выходу из актового зала.

Тотчас за ним встали и вышли из зала профессора-монахи и священники, а также светские профессора, принадлежавшие к антитареевской группе.

Ректор, начавший было что-то говорить, оборвал свою речь и направился вслед за ними.

Тут встали и остальные профессора и вышли тоже из зала. Последним медленно вышел в одиночестве Тареев.

В это время раздались шумные аплодисменты со стороны студенчества, наполнившего зал. Я и тогда не мог понять, кому студенты выражали свое сочувствие — Флоренскому или Тарееву. И потом, как я ни расспрашивал других об этом, я слышал самые противоречивые суждения.

Диспут прервался. Студенты тоже начали расходиться, возбужденно беседуя и споря.

Потом я узнал, что в профессорской комнате Тарееву было предложено (кем, точно не знаю, кажется Советом Академии) извиниться перед Флоренским. Он извинился, в каких выражениях, опять-таки не знаю, но говорили, что извинение было таково, что не только не улучшило, а напротив — ухудшило положение дела.

Кое-как в профессорской закончился коллоквиум, и А. М. Туберовскому, глупо расстроенному случившимся инцидентом, было присуждено звание магистра.

Так прошел и закончился этот уникальный в своем роде диспут!» (цитируется по авторскому машинописному экземпляру «Воспоминаний о МДА» С. А. Волкова).

показывать свою личность. Благодаря вот этим указанным чертам характера он и производил впечатление аскета, хотя вид его вовсе не был аскетический. Он питался, по-видимому, хорошо. Так дают основание думать и слова Герасима, обедавшего у владыки Феодора, только не помню, по поводу чего они были сказаны, возможно по поводу оставления его стипендиатом, но точно помню его слова: «Я бы согласился при условии, чтобы мне был ректорский стол».

Владыка Феодор не прочь был послушать иногда двусмысленные и даже пикантные анекдоты и историйки, чем вообще интересовались монахи Академии и что свидетельствовало о наличии одного недостатка, который я назвал бы «словесным рукоблудием». Этим пороком особенно был заражен о. Варнава<sup>81</sup>.

Справился ли вл. Феодор с той задачей, какая ему была поставлена, т. е. привести Академию в православный вид? Внешне — да, но внутренне — нет.

Преобразовать Академию в православный вид — это задача громаднейшая. Он не мог ее осуществить и как личность, <ограниченная> узким кругом лиц, и как человек, не обладавший какими-либо особенными познаниями или особым мировоззрением, и как монах без надлежащего собственного духовного опыта. Все у него было заимствовано или из книг, или от людей, под влиянием которых он был. Кроме ректора Вифанской семинарии вл. Феодор был под очень большим влиянием у архим. Симеона<sup>82</sup>, сидевшего на

<sup>81</sup> Иеромонах Варнава (Беляев), см. примеч. 6.

<sup>82</sup> Симеон (Холмогоров) (1872—1937), архимандрит. 1-й магистрант XLIV курса (1899—1903) Казанской духовной академии, учился на 3 курса младше Феодора (Поздеевского), с 1906 г. был при его ректорстве в Тамбовской семинарии инспектором, а затем преемником. 7 апреля 1907 г. около 9 часов, в субботу, на архим. Симеона было совершено покушение. Выстрелом в спину ему повредили позвоночник, и до конца жизни он оставался прикованным к постели, что не помешало большевикам расстрелять его. Близкий друг епископа Феодора, пребывал рядом и в Сергиевом Посаде, и впоследствии в Московском Даниловском монастыре. На высказанном здесь отношении к нему сказывается характерная для П. Волкова недооценка аскетизма и вообще монашества.

тележке. В семинарии ему выстрелили в спину. Нижняя половина тела его была парализована, и он тем самым был посажен до конца жизни на тележку. За ним ухаживал иеродиакон Николай. Кто же из них двоих был подвижником? Николай, но не Симеон — таково мое впечатление. Впечатление от личности архим. Симеона у меня было для него очень неблагоприятное. По-моему (хотя я не был одинок в таком впечатлении), у о. Симеона не было собственного духовного опыта, все у него было «теоретическое», вычитанное из книг, но он сам не думал так о себе и, имея ранение, взялся руководить живыми душами. И получилось не руководство, а уродство.

Вот этот архим. Симеон, часто бывавший у вл. Феодора в Академии, имел на него громадное влияние, и это влияние, по мнению не только меня одного, было отрицательным. Возможно, вл. Феодор был бы не таким, если бы не было влияния архим. Симеона. Прикованный к тележке, он как-то сковал его инициативу, его самобытность, внедрив в него индивидуалистический взгляд на подвиг спасения: «Спасись только ты, а около тебя тысячи спасутся»<sup>83</sup>. Эта фраза была довольно ходкой в то время. Но при этом забывалось, что Церковь есть Тело Христово (Еф. 1, 22—23), что верующие, связанные любовью, должны составлять тело, организм, и каждый должен занимать в нем определенное место и нести определенные функции. Забывалось главное, что «искать полезного для общества есть верх совершенства» (Златоуст). Когда кто падает из нас, он падает один, но никто один не спасается. Вот это стремление отъединиться от людей, живя среди них, этот крайний индивидуализм, осуществляемый на общественной работе, и был главным недостатком владыки Феодора. Вот почему вл. Феодор после Академии не пошел на кафедру, а замкнулся опять в раковину, как улита, т. е. снова замкнулся в кругу немногих лиц в Даниловом монастыре г. Москвы, куда приехал на жительство и архим. Симеон со своим келейником Николаем. Епархия потребовала бы проявления инициативы, широкой общественной и церковной деятельности. Но

<sup>83</sup> Искажение выражения, которое восходит к преподобному Серафиму Саровскому «Радость моя, радость моя, стяжи дух мирен, и около тебя спасутся тысячи людей».

как раз влад. Феодор не обладал своей собственной инициативой и боялся общественной деятельности. И... замкнулся в скорлупу. И дальнейшая его жизнь была бегством от жизни.

Он мог бы быть светильником, стоящим на свещнике, если бы в свое время не имел отрицательного влияния о. Симеона в духе крайнего индивидуализма, благодаря чему он был светильником только под спудом. Хотя о себе и о своей деятельности вл. Феодор был очень высокого мнения, но в сущности он не сделал и того, что мог сделать и в Академии, и вне ее. В Академии он навел чисто внешний порядок. Либерализм и в профессорах и в студентах стал лишь меньше проявляться вовне. Он, например, много постригал в монашество, но его задачей должно было быть, чтобы монахи были образцовыми студентами, показателями примерной дисциплины, но этого как раз и не было. Я уже говорил, что каждый из нас после пострига был предоставлен самому себе. В сравнении со светскими студентами монахи пользовались некоторыми преимуществами, но учебу вели неудовлетворительно. Монахам можно было совсем не заниматься и переходить с курса на курс. Большинство, действительно, плохо занимались. На лекции не ходили, вставали поздно, богослужение в будние дни не посещали. Все это мог и должен был устранить еп. Феодор, т. е. сделать монахов примерными студентами. Но тогда меньше стали бы постригаться!<sup>84</sup> Была погоня за количеством в ущерб качеству. Была цель, по примеру католичества, занять все руководящие посты и даже преподавательство в духовных школах академическими монахами. Поэтому и представлялось каждому монаху жить так, как ему хотелось.

[34.] *Критическая оценка старой МДА*

Флоренский не раз говорил и где-то даже написал: «К стыду нашему, мы до сих пор не имеем литургического богословия!»<sup>84</sup> Другими

<sup>84</sup> Ср.: «Докладную записку <о кафедре агиологии>» (БВ 5—6. 2005—2006. С. 465—471), а также окончание части I «Страх Божий» // Павел Флоренский, *свящ.* Собрание сочинений. Философия культа. М., 2004. С. 48—49.

Ср. эмоциональные воспоминания об МДА архиепископа Феодора в пересказе А. Ф. Лосева (запись 1971 г.): «В начале 30-х годов я тут встретил в одном месте,

словами — мы не имели и не имеем православного богословия. По примеру Запада мы научились рассуждать о догматах, о заповедях, о канонах, но были далеки от того, чтобы жить этими догматами, заповедями, канонами. Вся система преподавания была, как и на Западе, чисто рационалистическая. Богослужение, жития святых

не слишком официальном, бывшего ректора Духовной академии, епископа Феодора. Реакционер, твердый, все семинаристы трепетали. В него стреляли в 1905 году. На суде над стрелявшим епископ Феодор сказал только: «Я прошу этого постановления не принимать, а молодого человека отпустить на волю». Так властно, так твердо сказал, что этого молодого человека отпустили, и он так и пошел, как ни в чем не бывало.

Компания, в которой я оказался с епископом Феодором, не очень казенная была. «Как Вы такого декадента и символиста, как Флоренский, поставили редактором “Богословского вестника”, — я спросил, — и дали ему заведовать кафедрой философии?» — «Все знаю. Символист, связи с Вячеславом Ивановым, с Белым... Но это почти единственный верующий человек во всей Академии!» — «Как так?»

— «Судите сами. Богословие читает профессор Соколов. Патрологию — Иван Васильевич Попов. Психологию Иванцов. Настолько все захвачены наукой, немецкой, тюрингенской, что начинают комментировать текст Священного Писания — и разносят его до основания. Например, в Евангелии есть фраза: «Крестяще их во имя Отца и Сына <и Святого Духа>». Тюрингенская школа говорит: позднейшая вставка, результат редактирования в IV веке, на Втором Вселенском Соборе. И так далее. Получается в конце концов, что весь евангелист состоит из одних вставок: это — отсюда, это — оттуда, это — из Индии, то — из Египта. Срам! Но я Вам скажу, что недавно найдена армянская рукопись II века, там эти слова имеются... Флоренский — один верующий из всех». — «Да он же декадент, и светский человек!» — «Да! Но вот лично я утвердил «Столп и утверждение истины» для защиты в качестве магистерской диссертации. Едва отстоял, ездил специально в Киев, добился принятия. И я его сознательно назначил на кафедру, потому что он единственный верующий человек в Академии. 1905—1911 годы вообще наказание Божие. Когда я стал ректором Академии и познакомился с тем, как ведется преподавание, со мной дурно было. Такой невероятный протестантский идеализм — хуже всякого тюрингенства. Тареев, например, пишет «Самосознание Христа». Самосознание! А личность Его была? Ничего об этом не говорят». Вот тебе эпизод. Интересно? Вот Духовная Академия накануне развала.

Епископ Феодор умный. «В Академию приезжал митрополит Макарий, старец восьмидесяти лет. В богословии разбирался. Но его беда была — семинарист, не получил высшего образования. Тем не менее постепенно дошел до митрополичьего сана. Духовной Академии он боялся. Все же приехал, выразил желание посетить занятия. С дрожью в руках даю ему расписание. Что выберет? А и выбирать-то

были для православного сознания мертвым капиталом, лежащим под спудом. Уж если не литургическое богослужение, то хотя бы предметные указатели к богослужебным книгам, к житиям святых были составлены! Тогда бы можно было воспользоваться каждому желающему богатством проявления духовной жизни. И кому бы такую работу поручить, как не монахам! Но этого элементарного и очень нужного не сделано, между тем болландисты на Западе издали до ста томов — фолиантов, куда вошли все известные редакции житий святых с переводом их на латинский язык и с предисловием. Митрополит Макарий проделал такую же огромнейшую работу по собиранию житий и церковной письменности, пользуясь трудом рукописцев, а мы не смогли до сих пор перепечатать этот изумительный труд. И это при всех богатствах, которыми владели раньше наши епархии и наши монастыри?!

Мы больше кичились Православием, чем им жили, мы больше рассуждали о догматах, чем ими жили. А ведь догматы даны имен-

нечего, ведь это же вертеп! Застенок! Выбирает — «психология». Я ахнул. Психологию ведет профессор Павел Петрович Соколов. Владыка думал — будут говорить о душе, что-то важное. Пришел, сидит, слушает. Ну, во-первых, душа набок, никакой души нет, «мы изучаем явления психики», вульгарный материализм. Сегодняшняя лекция — тактильные восприятия. И пошел — булавочки, иголки, рецепторы, ощущения. Проводит опыты, вызывает студентов. И так вся лекция. Вышли. Смотрю, митрополит идет с поникшей головой, серое лицо. «Владыка святой! — говорю ему (все архиереи — владыки), — я вижу, у Вас неблагоприятное впечатление. Зайдите ко мне, я Вам все расскажу. Не обращайтесь внимания, владыка, на этих дураков. Это не профессора Духовной академии — это дураки Духовной академии. И как он смел при Вас излагать всю эту пакость! А знает, что Вы его начальство!» «Да, да... я, убогий, не понимаю...», — говорит Макарий. «А тут и понимать нечего! Все вздор!» Так и пошел митрополит оскорбленный, огорченный; я не смог его утешить. Ведь чтобы бороться с Соколовым, всю сволочь надо разогнать. Так этот Соколов и остался на кафедре. И — до самой революции, когда революция его разогнала».

Вот состояние развала накануне революции! Да, Флоренский символист, но в вере он не равнодушный человек, искатель. Старое ушло; Пушкин, Лермонтов, они правду говорили, да они были давно, а тут на дворе двадцатый век. Официальная Церковь повторяет старое, интеллигенты отошли от веры, а Флоренский и со всеми декадентами был близок, и искал новых путей в вере».

но для жизни, а не только для рассуждения. В Академии мы научились распознавать все неправильные извороты мысли, уклоны ее, все ереси мысли, но у нас совершенно не было понятия об ереси действия. Выходит, нужно было зачеркнуть все пять богословий и создать одно. Но никакому Феодору этого сделать нельзя было. Ведь погибали же Бухаревы и торжествовали Аскоченские! Но пришла новая жизнь и просто-напросто закрыла Академии, чтобы вместе них создать новую Академию, отвечающую запросам и задачам новой жизни.

Составил А. Волков.  
28 января 1950 года

II. ПИСЬМА ИЕРОМОНАХА (ВПОСЛЕДСТВИИ  
ЕПИСКОПА) ПАВЛА (ВОЛКОВА) СВЯЩЕННИКУ ПАВЛУ  
ФЛОРЕНСКОМУ. 1916—1927 ГГ.

[1]

Иеромонах Павел Волков — священнику Павлу Флоренскому,  
25 июня 1916.

Дорогой о. Павел!

Сердечно поздравляю Вас с днем Ангела, молюсь о Вашем здорoвье и спасении...

Я снова в тех местах, где мне пришлось провести мучительные годы. Ведь детство и отрочество я провел на горах; там я и родился; о том времени и о тех местах — мои лучшие воспоминания. Как ни хорош лес тенистый, а меня всегда тянет в поле, в родное поле, особенно в ржаное, на открытое место, на простор, откуда видны убегающие дали. Во мне должно быть горный (о если бы и горный) дух.

16-ти лет я попал в леса. Сплошная стена леса вокруг, отсутствие горизонта, синеющих далей, частые дожди, более низкое небо (облака в ненастье идут почти над самым лесом, по крайней мере кажется, что они вот-вот заденут за верхушки деревьев) — все это резко отличается от того, что я с детства привык воспринимать на горах. Вместо необъятного (впрочем, объятного), стройного, убега-

ющего в высь голубого небесного купола здесь видится синеватое плоское пятно; вместо холмистой, изрезанной лучами и оврагами, с рощами из орешника, местности — плоская равнина, заросшая хвоей.

С переселением сюда я связываю начало своих юношеских сомнений, а потом мучительной борьбы, исканий, увлечений. Значительную (впрочем нет, еще не знаю) долю влияния на все это я приписываю именно местности. Быть может, я не прав в этом своем мнении, но одного нельзя отрицать, что в характере природы в лесах и на горах есть заметная разница, особенность. Об этом можно судить уже по «роману» Мельникова (Печерина)<sup>85</sup>: «В лесах и на горах».

В новом своем состоянии мне особенно интересно было побывать здесь, чтобы на месте проверить свои мысли. И вот я говорю себе: «Да, это так...»

Все домашние были очень рады видеть меня. В семейном кругу, за разговорами пока не чувствуется резко отсутствие куполообразности неба и проч., и время идет быстро. Отдыхаю в полном смысле слова. Том Mign'a лежит почти не тронутый. Воспоминания еще не начинал писать, хотя внутренний процесс воспоминаний идет давно. Копаюсь в огороде, в саду, хожу за грибами с Витей<sup>86</sup>; часто всей семьей отправляемся гулять в лес, который начинается почти от нашего дома.

Витя благодарит Вас, о. Павел, за подарок и хотел написать Вам письмо. Намереваюсь погостить дома подольше; придется писать владыке. Я пред отъездом его не видел; он был в Москве. Мои родные были весьма удивлены, когда я сказал им, что для Вас нужно 5 пудов белых сушеных грибов; что тут удивительного я не знаю, но только они вселили в меня сомнение, не спутал ли я цифру 5 с чем-нибудь другим; думается, что нет. Белых грибов пока нет, должны скоро появиться.

<sup>85</sup> Так в тексте. Надо: Мельников-Печерский, «В лесах» и «На горах» не один роман, а два разных.

<sup>86</sup> Витя — младший брат иеромонаха Павла (Волкова).

Кланяйтесь, о. Павел, всем Вашим домашним по имени. Написали ли статью? Вам следовало бы отдохнуть.

Любящий Вас иеромонах Павел.

25-го июня 1916 года.

Письмо не было отправлено до 28-го дня, не было okazji. Витя записал Вам письмо, но заболел лихорадкой. Просил Вам кланяться. Напишет после.

[2]

Иеромонах Павел (Волков) — священнику Павлу Флоренскому, 10 июля 1916 г.

Дорогой отец Павел!

Посылаю Вам почтой кустика земляники и клубники. Приготовьте для них отдельные грядки, как можно лучше разрыхлите землю и посадите кустики. Поливку они любят. В августе у Вас будет крупная, душистая земляника. Клубника будет на следующий год.

В Академию приеду, вероятно, к Успению Божией Матери. Сейчас идет сенокос; я кошу клевер, траву, благодаря этому укрепляюсь физически.

Из газет узнал о смерти Сергея Ив. Смирнова<sup>87</sup>; известие было неожиданным. Если найдете свободное время, напишите. Кланяюсь всем Вашим.

Любящий Вас иеромонах Павел.

10-го июля 1916 года.

[3]

Иеромонах Павел (Волков) — священнику Павлу Флоренскому, 28 ноября 1916 г.<sup>88</sup>

Дорогой о. Павел!

<sup>87</sup> О С. И. Смирнове см. примеч. 49.

<sup>88</sup> Записка датируется по надписи П. А. Флоренского на конверте: «1916.XI.28. Серг. Пос.».

К сожалению, я не могу сейчас придти к Вам ни ко всенощной, ни после всенощной; ко мне приехали гости из наших краев, и мне необходимо быть с ними.

Любящий Вас иеромонах Павел.

[4]

Иеромонах Павел (Волков) — Василию Флоренскому<sup>89</sup>, январь 1917 (?) г.

Дорогой Василек!

Сердечно поздравляю тебя с днем Ангела<sup>90</sup>; молюсь, чтобы Ангел Хранитель твой неотступно был с тобою; желаю, чтобы Василий Великий, как конкретное явление на земле твоего Ангела, был для тебя всегдашним образом жития<sup>91</sup>.

Кланяйся от меня Кате, Кире и Нине<sup>92</sup>.

Любящий тебя иеромонах Павел.

[5]

Иеромонах Павел (Волков) — священнику Павлу Флоренскому, 21 сентября 1917 г.

Дорогой учитель мой!

Нужно ли — говоря объективно, — или не нужно мне писать отчет о стипендиатском годе — я не знаю. Но одно я знаю несомненно, что, если я и должен кому-либо отдать отчет о своих занятиях, то *только* тебе, тебе *одному*. Потребность именно *в этом отчете тебе сейчас* особенно остро переживается моим сознанием. Почему? Сам не знаю. Скажу только, что мною сейчас владеет

<sup>89</sup> Письмо адресовано старшему сыну отца Павла Василию (1911—1956).

<sup>90</sup> Именины Василия — 30 января, на праздник Трех святителей.

<sup>91</sup> Несомненно, мысль, усвоенная через отца Павла Флоренского. См. его работу: Имена // Собр. соч. в четырех томах. Т. 3 (2). М., 1999. С. 187—189.

<sup>92</sup> Катя и Нина — дети священника Александра Михайловича Гиацинтова (брата Анны, супруги отца Павла), который в то время жил в доме Флоренских в Сергиевом Посаде. Кира (1915—1982) — второй сын отца Павла.

чувство отрешенности от мира, — владеет, добавлю, в сильной степени. Какая связь существует между *этим* чувством и *той* потребностью, не могу сказать. Эта связь и для меня не ясна, но *что она есть* — несомненно.

Итак, что я сделал за стипендиатский год? Вот вопрос, на который я хочу ответить и который без ответа я не могу оставить. Разно, конечно, можно отвечать на поставленный вопрос. Некоторым, вопрошавшим о сем, я имел дерзость отвечать коротко и ясно. Спрашивали: «Ну как, отче, много седдал за этот год?» Я отвечал: «Много». — «Ну, а как много?» — допытывался вопрошавший. — «Составил указатель к житиям святых за полтора месяца», — был мой ответ. — «Ааа..» — тянул после этого недоуменно и неудовлетворенно мой собеседник и после небольшого раздумья прибавлял: «*Значит*, собственно, работа была черновая?» — «Да», — говорил я. Нужно ли говорить, что собеседник мой не только не понял меня, но и составил довольно определенное представление о незначительности моей работы, по крайней мере тоном своим давал почувствовать, что «многого» он не видит в моей работе.

Мои ответы были дерзки, и я наперед знал, что встречу явное непонимание. И все-таки не мог после такого разговора избежать чувства досады и даже некоторой боли сердечной. Так мать, думается мне, досадует и болеет за неправильное отношение к ее дочери.

Другим я отвечал то же самое, но иным образом. Я говорил, что да, с точки зрения количественной, моя работа может показаться слишком незначительной, но если взять во внимание качественную сторону дела, то наоборот, результаты получаются весьма значительные, ибо на основании имеющихся у меня материалов, — говорил я, — можно написать без труда ряд статей или даже исследование по самым насущным вопросам церковным и т. д. в этом роде. Тогда мой вопрошатель удовлетворенно, даже, как мне казалось, с затаенной завистью повторял: «Это хорошо. Это хорошо...» Такой взгляд на мою работу повергал меня в настоящую печаль.

Ужели публицистика, — думал я, — ценнее в глазах моего со-

беседника и подобных ему, чем указатель к нескольким десяткам житий? Должно быть, да. А по моему, указатель к одному краткому житию ценнее публицистики. Я боюсь публицистики, прихожу в страх, если помыслю, что может быть нечаянно, незаметно для себя вступаю на этот путь<sup>93</sup>.

<sup>93</sup> Примеч. иером. Павла Волкова: «Здесь я считаю нужным сделать небольшое примечание. Дело в том, что я до самого последнего времени не выступал ни с печатным, ни с устным словом *публично*. Мне все казалось невозможным личное обращение к многообразию, к толпе, к коллективу. И я страшился подобного выступления, всячески избегая его. В первый раз я выступил с устным словом с церковного амвона 9 сентября 1917 г., когда мне исполнилось 30 лет без одного месяца (я родился 10 октября в 11 ч. дня), — выступил по благословию владыки Феодора в Даниловском монастыре за всенощной в храме Св.Троицы. Интересно настроение мое перед проповедью, во время ее и после. К проповеди я мало готовился. Владыка мне сказал только за 4 часа до всенощной. В это время был обед, чай и чтение канонів с акафистом. Но кое-какие мысли я наметил себе. Перед выходом я был несколько подавлен, как бы обременен. Вышел. Начал говорить. Сначала было неловко, не знаешь, кому говоришь. Но потом, когда увидел множество глаз, устремленных на меня, в которых была видна жажда слова, я постепенно овладел собой и даже почувствовал в себе не свою силу и власть произносить слова. И вообще всю проповедь сказал, будучи аки вне себя. После проповеди почувствовал сильное облегчение и какую-то радость. Словом, как мне кажется, я испытал то же самое, что испытывает рождающаяся жена. Только теперь я осязательно почувствовал, как нужно быть осмотрительным в выборе слов, как нужно быть внимательным и бдительным к себе! С другой стороны, вместе с облегчением после проповеди я почувствовал <пропуск>. Мне пришла на память кровля храма, а внизу шумящая толпа и голос, говорящий: “Верзись долу”. Мне представилось легким делом и заманчивым покорить толпу, увидеть ее у своих ног... Вот это-то меня и страшит.

Содержание проповеди: В начале сказал о пользе и необходимости всегда иметь в памяти жития и подвиги святых, особенно в переживаемое нами время, время устроительства и переустройства жизни. Какова основа жизни святых и какова нашей? Пример первой явили воспоминаемые ныне мцц. Минодора, Митродора и Нимфодора. Кратко сообщил их житие и страдания. Основа их жизни — Христос, цель ее — общение со Христом, т. е. святость. Настоящая жизнь видимо уклонилась как от основы, так и от цели жизни святых. Однако хочется верить, что мутный поток времени пройдет вместе со временем, и река жизни русской войдет в настоящее свое русло, проложенное житием и подвигами святых. Пусть каждый заглянет в свою душу и определит основу и цели своей жизни и противостоянет общему потоку времени своим личным подвигом и тем самым <будет> способствовать общей цели русской жизни войти в свое русло. Пусть каждый из нас, имея перед глазами при-

Тебе, мой учитель, на вышепоставленный вопрос я отвечу иначе. Благодаря составлению указателя при твоей помощи я воочию убедился в жизни терминов, слов. Вот мое, как мне представляется, огромной важности приобретение или, лучше сказать, достижение духа. Что слова живы и действенны, об этом я давно знал, но знал так же, как, например, знал раньше о существовании Данилова монастыря в Москве, а теперь убедился в его бытии всеми моими пятью эмпирическими и лежащими под ними, или вернее — в основе их, мистическими чувствами. Перед моим взором оказались тысячи живых жизней. Благодаря этому новому мистическому восприятию и весь мир стал познаваться мною как-то по-новому.

7 сентября. Я стал мыслить по-новому. Я облегченно вздохнул, когда почувствовал свободу от того мутного и не свойственного мне наноса, который лучше всего назвать семинарщиной. Кандидатская работа была решительной борьбой, генеральным сражением между подлинным «я» и этим змием, вгнездившимся в меня. Стипендиатский год был временем учета результатов борьбы, окончившейся в мою пользу, временем укрепления занятых позиций, возвращения к мироощущению детства, о котором я сильно тосковал в годы семинарского пленения; памятником этой тоски служит оставшееся от 12-го года стихотворение, посвященное детству.

Признаком того, что победа осталась за мной, равно как и критерием истинности моего обновленного строя мысли и чувства я считаю живое сознание в себе настоящей необходимости изучения терминологии, каковое (сознание) явилось результатом того достижения духа, о котором я сказал выше. Не знаю, прав я или нет, но у меня сейчас решительно нет охоты самому строить силлогизмы; мне хочется собрать воедино возможно больше терминов и послушать, что они скажут. Они, как мне кажется, или подскажут отправные точки, или скажут окончательный ответ на поставленные вопросы. Иного характера работа для меня теперь неинтересна и скучна.

мер истинного жития в лице трех сестер, постарается <встать> на истинный путь и пережить все приключющееся ныне во имя Христово, тогда он не лишится и здесь утешения, и в будущей жизни награды от Бога, Которому слава во веки. Аминь».

Я знаю, ты скажешь: «Нельзя ли сказанное иллюстрировать конкретными примерами?» Для меня это сейчас затруднительно и не только потому, что не имею под руками собранного материала, но и потому, главным образом, что указанное достижение духа произошло под конец стипендиатского года. Многие для меня еще смутно, многое — просто неясно, а многое даже страшно. Я помню, как некоторые термины как бы открывали мои глаза, *вливали* в меня поток мыслей, вынести которые не могло мое дневное сознание. Я в испуге закрывал глаза и старался направить возникший поток в бессознательную область. Теперь еще рано для меня, чтобы принять и осознать их, достаточно пока принять. Пусть они (мысли) окончательно <неясно> в мысленной утробе, органически станут моими. Тогда и высказывание будет естественно и законно.

Вот то, что я хотел высказать тебе, учитель мой. Иного рода отчет по отношению к тебе я не мыслю.

Любящий тебя твой признательный ученик и <еромонах> Павел.

P.S. И настроение, и взятый тон письма властно нудили меня к обращению с тобой на «ты». Не знаю, почему. И это почти единственный случай.

21-го сентября 1917 года.

[6]

Иеромонах Павел (Волков) — священнику Павлу Флоренскому, 29 января 1918 г.

Дорогой о. Павел!

Скоро будет месяц, как я живу у родителей, в заволжских лесах, в тех самых лесах, с которыми странным образом связано особое мироощущение церковное, особенный быт, пропитанный церковным *культ*ом, особая духовная *культура*. Вы догадываетесь, что я говорю о старообрядчестве. Я окончательно убеждаюсь теперь, что старообрядчество воистину истинная стихия русского православия. В самом деле, в то время как наше, так называемое православие

не выдержало напора революции и в лице своих чад, главным образом, иерархии, частью растерялось, частью прямо изменило себе самому, старообрядчество в общем и теперь стоит твердо. Если же и на этом прочном фронте местами произошли прорывы, впрочем, не существенные, то вина в этом падает исключительно на нашу православную миссию противораскольническую. Я не знаю, говорили ли, что и как говорили славянофилы о старообрядчестве, но думаю, что истинным славянофилом нельзя быть помимо старообрядчества. Если они проходили мимо его, то в их мировоззрении, несомненно, есть существенный пробел, а может быть, нечто и не совсем ладное. Я знаю славянофильство поверхностно, в общих чертах, но в нем, как мне представляется, нет конкретности, оно слишком отвлеченно, шло оцупью и в своей отвлеченности необходимо сбивалось на рационализм, с православия на протестантизм. Между тем имелась и теперь есть налицо целая органическая конкретная жизнь, подлинно русская, воистину славянская, с подлинно церковным бытом, с духом воистину Святой Руси. Да, здесь Русь, здесь Русью пахнет. О быт старообрядчества, как волны моря о гранит, разбиваются другие волны яда европейской культуры. И на постоянных дворах, и в других местах я имел возможность наблюдать, как сквозь трещины «большевизма» била ключом старорусская жизнь с древним бытом церковным. На днях я заметил, что наша интеллигенция не имеет быта, ибо не имеет культа, имеет же лишь свои несчастные *убеждения*. Заметил я это и пришел в ужас. «Значит, интеллигенция, строго говоря, антикультурна», — подумал я. Как же издавна своею целью она поставляла просвещение народа, культивирование его? Тут-то я ясно сознал все ужасы современной жизни и прорывы даже на прочном фронте.

Прочел книгу Рудакова<sup>94</sup>, написана крайне шаблонно, читать ее утомительно и скучно. Исследователи, указывающие на шаблонность житий, не замечают или не хотят заметить, что их произведения о житиях в тысячу раз шаблоннее предмета их исследования. Все твердят одно и то же; наперед знаешь, что и как будет сказано

<sup>94</sup> Рудаков А. П. Очерки византийской культуры по данным греческой агиографии. М., 1917.

далее. Удивляюсь только, как им не надоест говорить одно и то же, как сорока про Якова. Но работа Рудакова имеет свою особенность. В ней есть *робкая* попытка возвыситься над шаблоном, но автор в бессилии всякий раз падает со своего возвышения и говорит большею частью самые шаблонные слова. Получается двойственное впечатление: не то он расхваливает и *ценит* агиографию, не то *надсмехается* над нею. Вероятнее последнее. Но тогда вся работа, кроме указателя в конце книги, сводится к нулю. Не понимаю, зачем тогда было нужно предпринимать эту египетскую работу.

Я думаю пожить еще дома; родители не отпускают, и самому не хочется в город. Подучиваю языки. Папа пишет свои воспоминания. Вся семья наша теперь в полном сборе. Все Вам кланяются, и всем Вашим домашним.

Поздравляю Анну Михайловну<sup>95</sup> с днем Ангела. Из городов поступают тревожные вести. Что-то, кажется, назревает, а, может быть, уже назрело? И в деревне начинается голод.

При случае передайте от меня поклон Василию Васильевичу<sup>96</sup>; его образ часто почему-то и по разным поводам встает в моем сознании.

Любящий Вас и. Павел.

29-го января 1918 года.

[7]

Иеромонах Павел (Волков) — священнику Павлу Флоренскому,  
15 марта 1918 года

Дорогой мой о. Павел!

Я все продолжаю жить у своих родителей. Папа просит меня остаться на Великий пост, чтобы помочь ему в служении; действительно, служба великопостная здесь очень трудная; каждый день за службами нужно положить 1000 поклонов, к тому же еще и исповедь. Он человек уже пожилой и не совсем здоровый; хочется

<sup>95</sup> Анна Михайловна (1889—1973) — супруга священника Павла Флоренского.

<sup>96</sup> Василий Васильевич Розанов (1856—1919), с конца 1917 г. жил в Сергиевом Посаде.

помочь отцу, которому еще ничем и ни в чем не помогал. С другой стороны, и условия работы в Москве сейчас почти невозможные. Не знаю еще, чем решу, но мама не хочет меня отпускать, невзирая ни на что.

В монастыре нашлись Четии-Минеи и даже несколько житий рукописных с лицевыми изображениями. В этом отношении особенно интересно житие Василия Нового с хождением Феодоры по мытарствам и с Григориевым видением конца мира. На основании одних этих изображений можно написать целое исследование. Затем я нашел здесь рукописный канон Софии Премудрости Божией. Думаю, что он не был Вам известен, когда Вы писали письмо о Софии; теперь этот канон может быть известен Вам, ибо издан в 1913 году старообрядцами, но изданный старообрядцами несколько отличается от рукописного, в первом (печатном) недостает местами как раз самых интересных и энергичных выражений, которые есть в рукописном. Канон, на мой взгляд, весьма интересен; в нем проведены все те взгляды (существующие ныне) на Софию, по которым она то считается самостоятельную сущностью, то отождествляется с Иисусом Христом, то с Богородицею, то с девственностью («девственных душа»). В иконе содержится описание иконы Софии Премудрости Божией. Я непременно спишу для Вас этот канон и передам при личном свидании. Я чувствую себя хорошо; в первый раз слушаю великопостные старообрядческие напевы, что приносит мне воистину духовное наслаждение. В пятницу на первой неделе служил Преждеосвященную литургию со всеми относящимися к ней службами. Без привычки устал порядочно. Как-то Вы поживаете? Давно я собирался послать Вам посылку, но сам все собирался ехать и потому откладывал. Теперь по настоянию мамы решил послать Вам. Тут всего понемногу: пшеничная мука, манная крупа, сахарный песок и колотый сахар, сухие грибы и сухари. Сухие грибы посылает от себя матушка Маргарита<sup>97</sup> (ее Вы видели у меня в

<sup>97</sup> Не она ли присутствовала в 1912 г. на съезде единоверческого духовенства в качестве игуменнии Покровского монастыря г. Семенова? Впрочем, в монашеской среде имя Маргарита было довольно распространенным.

Академии) в благодарность за написанную Вами книгу «Столп и утверждение Истины». Вот Вам, о. Павел, образчик того, как книга Ваша, на «непонятность» которой жалуется студенты Академии, оказалась вполне доступной для человека, не получившего никакого образования.

Я никаких объяснений не давал ей, только посоветовал читать с конца, а когда спросил о прочитанном, то услышал весьма обстоятельный ответ, схематически изъясняющий содержание целого письма. Примите во внимание то, что матушка по философии ничего не читала, иностранных терминов вовсе не знает, кроме некоторых ходячих. Правда, она воспиталась на церковной службе, на житиях святых и отеческих творениях, читаемых в церкви. Это-то, вероятно, и делает возможным её понимание Вашей книги. Кроме того, она находит, что, например, письмо о дружбе нужно бы дополнить. Матушка шлет Вам и Анне Михайловне большой поклон, а Васе, кроме того, шоколадку. Другим Вашим детям от меня всем по шоколадке. Папа и мама, братья и сестры мои всем Вам кланяются. Напишите, о. Павел, если найдется свободное время! От меня передайте привет всем Вашим домашним.

Любящий Вас и <еромонах> Павел.

15-го марта 1918 года.

Получили ли мое первое отсюда письмо? На всякий случай мой адрес: с. Хохлома, Ниж<егородской> губ<ернии>, Семеновск<ого> у<езда>, в Осиновский женский монастырь<sup>98</sup>.

P. S. Посылку посылал на почту два раза, и оба раза ее не приняли: чрез Москву и в Москву посылки не принимают. Письмо посылаю в том виде, как оно было написано в первый раз; переписывать не захотелось. Очень жалею, что не удалось Вам отослать посылку.

29-го марта 1918 г.

<sup>98</sup> Крестовоздвиженский Осиновский женский общежительный единоверческий монастырь образован в 1849 г. под влиянием П. И. Мельникова из старообрядческого Осиновского женского скита в Семеновском уезде Нижегородской губернии, рядом с деревней Хохломой. Ныне в запустении и о былом напоминает разве что 300-летняя сосна.

[8]

Иеромонах Павел (Волков) — священнику Павлу Флоренскому, 17 июня 1918 г. (ст. ст.)

Дорогой о. Павел!

Знаю, что Вам некогда, но все-таки поджидал от Вас хоть несколько строк. Недавно из письма владыки Феодора я узнал, что Вы читаете в Москве лекции по «Философии культа»<sup>99</sup>, и с большим успехом, и что Новоселов открыл богословские курсы. Я и раньше собирался в Москву, а при таких известиях меня потянуло туда еще сильнее. Да я уже был бы в Москве, если бы не заболел. В конце поста у меня заболел желудок; я перестал почти есть; образовалось малокровие и упадок сил. Пришлось ехать в Нижний к доктору, который нашел у меня сильное расстройство пищеварения и образовавшуюся на этой почве ослабленную деятельность сердца и легких. Сейчас начинаю поправляться, благодаря принятым мерам, но из-за этого пришлось отказаться от своего намерения — ехать в Москву. Думаю приехать тогда, когда силы восстановятся в достаточной мере.

Очень интересуюсь Вашими лекциями. Вы как раз даете то, отсутствие чего в интеллигенции я так недавно и так остро пережил. Не будет ли, о. Павел, свободной минутки написать мне о плане Ваших чтений и о проектируемой Вами Академии<sup>100</sup>, хотя я думаю, что мы скоро увидимся. Я писал Вам несколько писем. Получили ли Вы их?

Я от Вас не получил ни одного письма. Пишу это для того, что, быть может, Вы и посылали, но письмо затерялось. Я посылал Вам еще две

<sup>99</sup> Лекции по «Философии культа» были прочитаны священником Павлом Флоренским в Москве с 14 мая по 15 июня н. ст. 1918 г. Необходимо отметить, что лекции включали в себя целый ряд тем, которые обсуждались, судя по письмам и воспоминаниям, священником Павлом Флоренским и иеромонахом Павлом (Волковым): учение об именах, Имя Божие, почитание Креста, старообрядчество, его быт и идеология, агиология, создание справочных пособий к агиографической и богослужебной литературе.

<sup>100</sup> Вероятно, имеется в виду «Проект религиозно-философской Академии в Москве», который был составлен священником Павлом Флоренским и С. Н. Булгаковым в июне 1917 г.

посылки почтой. Сильно сомневаюсь, чтобы их получили. Говорят, на почте посылки с продовольствием принимают, но не отсылают по назначению. Теперь вот представился хороший случай послать Вам кое-что: муки на пирог в Петров день, сахарного песку на варенье и обещанные давно шоколадки для Васи, Кати, Киры и Нины.

Занимаюсь, сколько возможно и сколько позволяют книжные средства, агиологией, читаю отеческие творения, готовлю к переэкзаменовке по арифметике Витю и сестренку по тому же предмету к поступлению в гимназию, гуляю, отчасти работаю в саду, купаюсь — вот обычный круг предметов, около коих сосредоточивается моя жизнь.

Мои родные по милости Божией здоровы и шлют Вам и всем Вашим по низкому поклону. В нашей местности — голод, едят дуранду <?> с картофелем, но и та 50 руб. пуд; вся надежда на урожай; крестьяне служат молебны и устраивают по полям крестные ходы. Сегодня я молебствовал в одной соседней деревне вместо папы, а он в другой.

Любящий Вас и <еромонах> Павел.

17 июня 1918 года.

[9]

Епископ Павел (Волков) — священнику Павлу Флоренскому, 7 марта 1925 года (ст. ст.)<sup>101</sup>

Дорогой о. Павел!

Хочется и нужно Вас видеть. Вчера звонил Вам от Лосевых<sup>102</sup>, но ничего не добился. В Москве я буду во вторник, 11/24 марта. Оставьте записочку; утром во вторник по дороге с вокзала я заеду сюда и узнаю время, какое назначите.

7/III—25 года<sup>103</sup>. Е<пископ> Павел.

<sup>101</sup> Записка, оставленная епископом Павлом на одном из московских адресов, где в то время останавливался отец Павел Флоренский, вероятнее всего на квартире В. И. Лисева, недалеко от Ярославского вокзала.

<sup>102</sup> Несомненно, речь идет о семье А. Ф. Лосева.

<sup>103</sup> Судя по дате, встречающейся в письме (11/24), оно датировано по старому стилю.

[10]

Епископ Павел (Волков) — священнику Павлу Флоренскому, 15 февраля 1927 года (ст. ст.)<sup>104</sup>.

Дорогой о. Павел!

Только что вернулся из поездки по Уралу и Сибири и чрезвычайно был обрадован тем, что нашел у себя на столе Ваше письмо. Все его я не разобрал, но суть понял. Очень тронут Вашей памятью обо мне и заботливостью. Я тоже все время собирался Вам писать, тем более что мною было обещано послать Вам некоторые выписки о Кресте. Письмо откладывалось потому, что начиная с половины ноября собирался поехать в Москву, но обстоятельства постепенно как-то задерживали, а 27 дек<абря> я выехал на Урал и в Сибирь; вернулся 13-го февраля. В Москве я непременно буду на 3-й неделе В<еликого> поста. С Вами увижусь. Одновременно пишу и Шергину<sup>105</sup>.

Еще раз благодарю Вас за память. Вам и Василию Иванович<sup>106</sup> шлю привет и благословение.

Душевно преданный Вам еп<ископ> Павел.

15 февраля 1927 года.

Вступительная статья, публикация текста и примечания  
*игумена Андроника (Трубачева) и В. Л. Шленова*

<sup>104</sup> Конверта не сохранилось. Письмо датировано по старому стилю, т. е. 15 февраля по н. с. — праздник Сретения Господня, о чем было бы наверняка упомянуто в качестве поздравления.

<sup>105</sup> Шергин Борис Викторович (1893—1973), русский писатель-сказочник, старообрядец.

<sup>106</sup> Василий Иванович — вероятно, Лисев, друг священника Павла Флоренского, один из научных руководителей завода «Карболит» в 1920-е годы.

## ИГУМЕН НИКОЛАЙ (КАЛИНИН)

† 21 МАРТА 2007

В конце Великого поста 2007 г. перед праздником Похвалы Пресвятой Богородицы завершил свой земной жизненный путь и преставился к небесной жизни один из старейших преподавателей московских духовных школ, игумен Николай (Калинин).

Выпускник Саратовского военно-пехотного училища, участник Великой Отечественной войны, боевой офицер Красной Армии, прошедший с боями до Берлина, после окончания войны он перешел из рядов воинства земного к избранному сонму воинства Царя Небесного, поступил в Духовную семинарию, принял монашество и стал служить Церкви Христовой в священном сане.

После многолетней службы в Московской духовной академии игумен Николай вышел на покой, но часто посещал Академию и принимал участие в соборном служении академического духовенства в большие праздники и воскресные дни.

Несмотря на преклонный возраст игумена Николая, его кончина поразила всех своей неожиданностью. Не верилось, что отец Николай, всегда сохранявший редкую для его преклонных лет бодрость, стройную осанку, твердую, уверенную поступь и строгую офицерскую выправку, так внезапно и скоротечно оставит убогую земную юдоль и, *как орел, улетит к небу*<sup>1</sup>.

В своей жизни игумен Николай прошел трудный, суровый и славный путь. Верность Отечеству и преданность Святой Церкви были двумя крылами<sup>2</sup>, возвышавшими его дух над всеми перипетиями его судьбы. *В путь всей земли*<sup>3</sup> его провожали так, как, вероятно, ему приходилось провожать своих боевых друзей в достопа-

<sup>1</sup> Притч. 23, 5.

<sup>2</sup> См.: Пс. 54, 7.

<sup>3</sup> Нав. 23, 14.

мятном 45-м году — под бездонным синим весенним небом. Весна 2007 года стала для игумена Николая переходом «от смерти к жизни и от земли к небеси»<sup>4</sup>.

Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий в письме на имя ректора Московских духовных академии и семинарии высокопреосвященнейшего Евгения, архиепископа Верейского, отметил церковные заслуги игумена Николая и выразил чувства искреннего соболезнования и сочувствия профессорско-преподавательской корпорации Академии, учащимся и родственникам почившего:

«26 марта 2007 г.

№ 1795

Высокопреосвященнейшему Евгению,  
архиепископу Верейскому,  
ректору Московских духовных академии и семинарии;  
профессорско-преподавательской корпорации,  
учащим и учащимся

Ваше Высокопреосвященство,  
всечестные отцы, дорогие братья и сестры!

Со скорбью воспринял весть о кончине игумена Николая (Калинина) — старейшего преподавателя Московских духовных школ.

Выражаю искреннее соболезнование и сочувствие Вам, дорогой владыка ректор, начальствующим, учащим и учащимся, всем родным и близким покойного.

Участник Великой Отечественной войны, награжденный за боевые заслуги орденом «Красная звезда», он еще с детства имел искреннее стремление послужить Богу и людям. И Господь даровал ему такую возможность: после окончания войны и получения богословского образования монах Николай в 1953 г. принял священный сан, а в 1964 был назначен преподавателем немецкого

<sup>4</sup> Ирмос 1-й песни канона светлой пасхальной заутрени // Троица Цветная. М., 1992. Л. 2 об.

языка Московских духовных школ. Одновременно исполнял послушание экскурсовода в Троице-Сергиевой лавре. Так началось его многолетнее служение на ниве подготовки будущих священно- и церковнослужителей.

За годы своей педагогической деятельности игумен Николай усердно потрудился во славу Божию и на благо нашей святой Церкви, его труды не раз по достоинству отмечались церковными наградами.

Ныне Господь призвал в обители небесные отзывчивого труженика, всей своей жизнью явившего пример горячей веры и преданности своему призванию.

Молюсь Владыке жизни Господу нашему Иисусу Христу о упокоении его души в обителях небесных.

Да сотворит Господь новопреставленному игумену Николаю вечную память.

АЛЕКСИЙ, Патриарх Московский и всея Руси».

Игумен Николай, в миру Глеб Александрович Калинин, родился 5 сентября 1925 г. в городе Пугачеве (до революции — Николаевск) Саратовской области, в семье крестьянина. После окончания семилетней средней школы в 1939 г. Глеб Калинин начал свою трудовую деятельность, работая слесарем на одном из заводов Саратова, а затем, с мая 1942 по апрель 1943 г., счетоводом в больнице села Ягодная Поляна Саратовской области. В апреле 1943 г. Глеб Калинин был призван в Красную Армию на действительную военную службу. В сентябре 1944 г. он окончил курс военной подготовки в Саратовском военно-пехотном училище и в звании лейтенанта был направлен в действующую Армию. С боями он прошел фронтovou путь от Белоруссии до Берлина. За боевые заслуги, проявленные в ходе осуществления крупномасштабных наступательных операций Советской Армии, лейтенант Г. А. Калинин был награжден орденом «Красная звезда», медалями «За освобождение Варшавы», «За взятие Берлина», «За победу над Германией». С 1945 по 1947 г. старший лейтенант Г. А. Калинин служил в Группе

Советских войск в Германии в должности заведующего делопроизводством военной комендатуры в г. Хетштетт. После демобилизации в июле 1947 г. он вернулся на родину в г. Саратов. До сентября 1948 г. старший лейтенант запаса Г. А. Калинин служил в Саратове в должности инструктора военного обучения.

В октябре 1948 г. в биографии Г. А. Калинина произошел крутой поворот, определивший его дальнейшую судьбу, — он был принят в число учащихся Саратовской духовной семинарии. В 1951 г. Глеб Калинин был переведен в Одесскую духовную семинарию. В том же году он принял монашество с именем Николай в Одесском Свято-Успенском мужском монастыре. Еще будучи воспитанником Семинарии, монах Николай 14 апреля 1953 г. был рукоположен преосвященным Никоном, епископом Одесским, в сан иеродиакона и назначен на служение в Викторо-Виссарионовскую церковь г. Одессы. А 23 февраля 1954 г. последовало его посвящение в сан иеромонаха, совершенное преосвященным Никоном в Успенском кафедральном соборе г. Одессы. Новопоставленный иеромонах Николай приступил к церковному служению в Одесском кафедральном соборе.

В том же 1954 г. иеромонах Николай окончил полный курс Одесской духовной семинарии и поступил на первый курс Ленинградской духовной академии. С декабря 1954 по сентябрь 1957 г. иеромонах Николай служил в Никольской церкви г. Ростова Великого Ярославской епархии, продолжая заочное обучение в Академии. В сентябре 1957 г. он был зачислен на очное отделение и в 1960 г. окончил полный курс Ленинградской духовной академии со степенью кандидата богословия. С августа 1960 по октябрь 1963 г. иеромонах Николай исполнял церковно-приходское служение в Ярославской епархии — в городах Рыбинске, Ярославле, Переславле-Залесском.

В ноябре 1963 г. он был зачислен в аспирантуру при Московской духовной академии, по окончании которой в июле 1964 г. был назначен преподавателем немецкого языка в Московскую духовную семинарию. Помимо преподавательской деятельности в Семинарии

игумен Николай исполнял обязанности экскурсовода в Свято-Троицкой Сергиевой лавре. Период преподавательской деятельности в Семинарии был для отца Николая ознаменован его возведением в сан игумена и награждением высоким церковным знаком отличия — наперсным крестом с украшением.

По отзыву ректора Московских духовных школ преосвященно-го Филарета, епископа Дмитровского, отец Николай добросовестно, с ревностным усердием исполнял свои обязанности на поприще преподавательской и церковно-представительской деятельности. В июле 1970 г. игумен Николай подал на имя ректора Московской духовной академии и семинарии преосвященнейшего Филарета, епископа Дмитровского, прошение об освобождении его с первого сентября 1970 г. от должности преподавателя Московской духовной семинарии с правом возвращения к пастырско-приходскому служению.

Прошение игумена Николая было удовлетворено, и с этого времени до самой своей кончины он оставался заштатным клириком Московской епархии, не прерывая своего общения с Московскими духовными школами и принимая участие в торжественных праздничных богослужениях в Покровском академическом храме.

Способность избежать «соблазна публичности» и быть незаметным является, согласно М. Хайдеггеру, одним из важнейших качеств человека, удостоившегося «кровя для обитания в истине бытия»<sup>5</sup>. Игумен Николай и был незаметен. При этом он был чрезвычайно прост, скромн, почитителен, исключительно вежлив, благожелателен, общителен, искренен. Он был человеком высокой этикетной культуры с ее едва уловимым оттенком изящной патриархальности, и в этой культуре, по-старинному утонченной и привлекательной, открывалось нравственное благородство и внутреннее достоинство его личности. На всем его облике лежала печать строгой монашеской жизни. Он жил, как анахорет, в своем тихом и скромном уединении в Сергиевом Посаде. В общении с людьми

<sup>5</sup> Хайдеггер М. *Письмо о гуманизме* // Хайдеггер М. *Время и бытие: Статьи и выступления* / Сост., пер. с нем. и комм. В. В. Бибихина. М., 1993. С. 195.

*ИГУМ. НИКОЛАЙ (КАЛИНИН)*

он не допускал шуток и празднословия и вместе с тем никогда не унывал и не сетовал на трудности жизни. Ему был присущ подлинно христианский оптимизм, и этот оптимизм отражался в простом и благодушном складе его характера, усиливая и подчеркивая впечатление его глубокой причастности к нездешнему миру, беспредельному и непостижимому в своей сокровенной и необъятной таинственности.

К церковным службам отец Николай относился с истинно монашеским благоговением. Чувствовалось, что он глубоко уважал свой высокий игуменский сан, ценил свою причастность к литургической жизни Московской духовной школы, рассматривая как дорогую и исключительно значимую привилегию свою возможность сослужить вместе с академическим духовенством высокопреосвященнейшему владыке ректору в храме Покрова Пресвятой Богородицы. Игумен Николай был человеком долга и совести, порядка и дисциплины, строгой монашеской доблести и патриотической верности. Он был человеком своей эпохи и человеком Церкви.

Если понятие скромности перевести на язык православной христианской сотериологии, то соотносительным ему концептом станет евангельский идеал нищеты духовной — Христовой заповеди, исполнение которой связывается с Божественным обетованием вхождения в Царство Небесное. По Своему непреложному обетованию да удостоит Владыка Христос Своего верного раба игумена Николая быть причастником присносущного и животворящего Света, вечных нетленных благ и бесконечной блаженной жизни в не вечернем дне Царствия Своей Божественной славы!

*Совет Московской Духовной Академии и Семинарии*



ОТДЕЛ IV  
КРИТИКА, РЕЦЕНЗИИ, ЗАМЕТКИ,  
БИБЛИОГРАФИЯ ПО БОГОСЛОВСКИМ  
НАУКАМ



А. Г. БОНДАЧ

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ  
К «ДЕЯНИЯМ ВСЕЛЕНСКИХ СОБОРОВ».  
ЧАСТЬ 1. СОБОРЫ I—III

«Деяния Вселенских соборов» (далее — ДВС) на сегодняшний день являются единственным сравнительно полным русским переводом актов 7-ми Вселенских соборов. Русский перевод ДВС был подготовлен силами преподавателей (а, возможно, и студентов) Казанской духовной академии. Данный переводческий проект тесно связан с общими тенденциями развития богословской науки в КазДА в 50-х — 60-х гг. XIX в. В частности, в 1855 г. начал издаваться богословский журнал КазДА «Православный собеседник». 17 марта 1857 г. ректором КазДА был назначен выдающийся ученый-канонист архим. Иоанн (Соколов; впоследствии еп. Смоленский; 1818—1869), по инициативе которого и был начат перевод ДВС. В 1859 г. преподавателем канонического права в КазДА стал А. С. Павлов (1832—1898), в ту пору — начинающий исследователь, а в дальнейшем — один из крупнейших специалистов по истории и источниковедению православного церковного права. Можно предположить, что молодой ученый также принимал участие в работе над ДВС.

Подробный очерк истории перевода ДВС требует изысканий в архивных фондах КазДА, в настоящий момент не доступных автору. С другой стороны, чрезвычайно насущна необходимость составления росписи актов, вошедших в ДВС<sup>1</sup>, и, прежде всего, установле-

<sup>1</sup> В особенности это связано с планом нового перевода соборных актов в ПСТГУ. См. отчет о подготовительной работе: Вестник ПСТГУ. Сер. I. Вып. 17. 2007. С. 179—186.

ния оригиналов каждого переведенного документа по современным критическим изданиям. Поэтому мы решили начать с публикации собственно библиографических материалов, а исторический очерк поместить в одном из последующих выпусков БВ. Пока отметим, что перевод ДВС, осуществлявшийся редакцией «Православного собеседника», был начат в 1859 г. и завершен в 1873 г. Он основывался, как отмечают сами переводчики, на известных многотомных изданиях соборных актов Labbeus—Cossartius и Harduinus<sup>2</sup>. При этом, скорее всего, издание Лаббе—Коссара использовалось не непосредственно, а в расширенном и улучшенном переиздании Ж. Д. Манси (*Mansi*). Остается неясным, привлекались ли для сравнения публикации отдельных соборных актов в греческой и латинской патрологии Ж.-П. Миня (РС и РЛ).

Дореволюционное издание ДВС включало семь томов, которые неоднократно переиздавались независимо один от другого, причем второй том выдержал два, пятый — четыре, а все остальные тома — по три издания<sup>3</sup>; из-за различия форматов и шрифтов пагинация в разных изданиях не всегда совпадала. При этих переизданиях перевод оставался неизменным; единственным отличием, характерным для более поздних изданий являются списки опечаток, присутствующие в ряде томов (например, в 3-м издании первого тома). После выхода первого издания перевод с сохранением пагинации перепечатывался небольшими (в среднем ок. 2 п. л. каждый) фраг-

<sup>2</sup> Concilia ad regiam editionem exacta cum duobus apparatus / Ed. Ph. Labbeus, G. Cossartius. P. 1671—1672. Vol. 1—17 (Venetiis, <sup>2</sup>1728—1734. Vol. 1—25); Acta conciliorum et epistolae decretales ac constitutiones summorum pontificum / Ed. J. Harduinus. P. 1714—1715. Vol. 1—12.

<sup>3</sup> ДВС, изданные в русском переводе при Казанской духовной академии. Т. 1. Казань, 1859 [по неустановленным причинам имеются также экземпляры, на титульном листе которых указан 1858 г., а к заглавию сделано дополнение: «изданные редакцией “Братского слова”»]. 912 с. (<sup>2</sup>1887. 364 с.; <sup>3</sup>1910. 402, II с.); Т. 2. Казань, 1861. 502 с. (<sup>2</sup>1892 [на тит. л.; на обл.: 1893]. 196, IV с.); Т. 3. Казань, 1863 (<sup>2</sup>1879 [на тит. л.; на обл.: 1880]; <sup>3</sup>1908. 283, V с.); Т. 4. Казань, 1865 (<sup>2</sup>1878; <sup>3</sup>1908. 283, V с.); Т. 5. Казань, 1868 (<sup>2</sup>1875; <sup>3</sup>1889; <sup>4</sup>1913 [на тит. л.; на обл.: 1914]. 320, IV с.); Т. 6. Казань, 1871 (<sup>2</sup>1882; <sup>3</sup>1908. 307, III с.); Т. 7. Казань, 1873 (<sup>2</sup>1891; <sup>3</sup>1909. 332, V с.).

ментами в приложении к «Православному собеседнику» в период с 1859 по 1875 г. В 1996 г. ДВС, ставшие библиографической редкостью, были репринтно изданы<sup>4</sup> на основе наиболее поздних изданий каждого тома. Отметим, что, по заявлению самих издателей, репринт был сделан с «четвертого издания 1908 года» (соответственно, на титуле значится: «Издание пятое, исправленное»). Из примеч. 3 легко увидеть, однако, что в 1908 г. были изданы только т. 3 и 6, причем не в четвертый, а в третий раз. «Исправления» же в репринте свелись к объединению семи дореволюционных томов в четыре (какими критериями при перегруппировке материала руководствовались издатели — непонятно) и вставке нескольких страниц с коммерческой рекламой в конце каждого тома.

В нашей росписи указываются в виде подзаголовков: номер тома ДВС (в соответствии с разбивкой на тома в дореволюционных изданиях), название собора и, при наличии, раздел, к которому отнесены акты (обычно издатели выделяли три раздела: документы, предшествовавшие собору, собственно соборные акты и документы послесоборного периода).

Описание конкретного акта включает в себя: название русского перевода и страницы по ДВС (пагинация дается по последнему дореволюционному изданию соответствующего тома); в квадратных скобках — номера томов и пагинация по репринту (указывается при несовпадении с дореволюционным изданием); латинское название; номер по патристическому справочнику *CPG* (для актов, написанных латинскими авторами, по *CPL*); столбцы по *PG* (для некоторых актов — по *PL*<sup>5</sup>); для III—VII Вселенских соборов — номер и страницы по критическому изданию соборных актов *ACO*; столбцы по *Mansi*; при наличии электронной версии — номер по

<sup>4</sup> ДВС. Т. 1—4. СПб., 1996.

<sup>5</sup> Помимо актов, изначально написанных на латинском языке, это относится к греческим актам, оригиналы и переводы которых помещены в *PL* (напр., письма имп. Константина Великого, опубликованные в *PL* по-латыни и по-гречески), а также к тем, греческие оригиналы которых не сохранились (напр., первое послание Нестория к папе Келестину).

электронному собранию греческих текстов TLG<sup>6</sup>. Латинский перевод названия дается в соответствии с СРГ. Если какого-либо акта там нет, перевод названия указывается по *Mansi*, если нет и там — по РГ и РЛ. После латинского названия в квадратных скобках дается указание на сомнительное или подложное авторство согласно СРГ и TLG. Астериском (\*) отмечены те номера TLG, в которых тексты приводятся не по РГ, а по другим (как правило, критическим) изданиям. Координаты по РГ указываются и в тех случаях, когда текст в TLG был заимствован из РГ. Если в РГ акт напечатан не в качестве отдельного текста (послания, гомилии и т. д.), а в виде составной части какого-либо другого произведения (святоотеческого творения, «церковной истории» и др.), то в конце описания данного акта дополнительно приводятся сведения об авторе и названии такого произведения (с указанием книги, главы и т. п., где находится акт) и его номера по TLG и СРГ (при наличии рус. перевода в составе ТСО указывается номер по библиографическому указателю ТСО в БВ<sup>7</sup>). Для актов, исходящих от Константинопольской патриархии, дополнительно указывается номер по регестам В. Грюмеля (*Grumel 1932*); для агиографических текстов дается номер по ВHG; для императорских актов (начиная с 565 г.) приводится номер по регестам Ф. Дёльгера (*Dölger*); также приводится (при наличии) номер русского перевода акта по ТСО. В сносках может указываться дополнительная информация (наличие нового критического издания данного акта; издание актов догматического характера в сборниках символических текстов

<sup>6</sup> Для облегчения поиска в TLG 5000 (электронной версии АСО), где в одном файле собрано множество документов, следует учитывать, что там воспроизводится пагинация бумажного издания.

<sup>7</sup> В составе росписи ТСО имеются две таблицы (БВ № 5—6. 2005—2006. С. 584—593, 594—597), где для писем и гомилий свт. Кирилла Александрийского указаны координаты по РГ, номера по СРГ и TLG и сведения о переводах в составе ДВС (и вне его). При составлении росписи актов III Вселенского собора мы постоянно пользовались материалом данных таблиц, самостоятельно проверяя все указанные там сведения. В росписи ссылки на эти таблицы не приводятся ввиду избыточности такой информации.

*Karmiris 1960* и *Denzinger 1976*; публикация отдельных актов в новейшем издании избранных соборных документов COGD I, и др.). Нумерация всех актов в росписи является сплошной, что облегчает работу с указателями.

Для многих актов третьего и последующих Вселенских соборов сохранились древние латинские переводы, изданные в составе различных коллекций в АСО, причем разные переводы одного акта могут отличаться по содержанию друг от друга. Поскольку в СРГ для каждого акта указаны все имеющиеся латинские переводы с точными координатами по АСО и РL, мы сочли возможным не дублировать эту информацию в росписи. Наличие латинских переводов акта мы обозначаем литерой t (translatio [-nes]) после его номера в СРГ.

В названиях актов и подразделов мы приводим слова в круглых скобках, внесенные переводчиками для большей ясности; наши уточнения названий заключены в квадратные скобки. В некоторых случаях чрезмерно длинные названия сокращены нами с заменой опущенных слов многоточием.

Первая часть росписи охватывает т. 1 и 2 дореволюционного издания ДВС, включающие в себя акты первых трех Вселенских соборов (всего 193 акта). В репринте 1996 г. из двух этих томов был составлен один.

После росписи будут приведены указатели (таблицы соответствий) «СРГ — рус. пер.», «*Mansi* — рус. пер.» и «АСО — рус. пер.»<sup>8</sup>. Номера соборных актов, присвоенные им в нашей росписи, сопоставляются здесь с «адресами» в АСО и у Ж. Д. Манси, а также с номерами по СРГ. Это позволяет установить, что из актов никогда не переводилось на русский язык. Уже на примере росписи актов I—III Вселенских соборов видно, что в ДВС были переведены не все акты, собранные у Манси. В частности, непереведенными остались арабские акты I Вселенского собора, изданные

<sup>8</sup> Окончание росписи деяний первых трех Вселенских Соборов и указатели к ней будут опубликованы в следующем номере «Богословского вестника» (БВ 8). — *Примеч. ред.*

Ж. Д. Манси в латинском переводе; исключены некоторые подложные акты; различные редакции одного и того же акта (например, списка отцов I Вселенского собора) сведены в одну; опущены некоторые сочинения свт. Кирилла Александрийского (частично переведенные вне ДВС), и др. Неполнота и недостаточность русского перевода ДВС проявляется и по отношению к АСО, где в составе актов III Вселенского собора обнаруживается ряд оставшихся непереведенными (некоторые послания Кирилла Александрийского, императорские постановления и др.), причем несколько актов было издано впервые в АСО, как, например, послание имп. Феодосия и Валентиниана к еп. Флавиану (СРГ 8750). Кроме того, структура АСО принципиально отличается от всех предшествующих изданий — и перевода ДВС — тем, что здесь публикуются не отдельные соборные акты, произвольно сгруппированные издателем, а древние сборники этих актов (с сохранением объема и последовательности материалов в каждом из них). Из указателей также можно увидеть, что существуют многочисленные древние переводы соборных актов на восточные языки. Эти переводы никогда не издавались в рамках единой серии; немалая их часть остается неизданной, а остальные опубликована в разрозненных изданиях. В ДВС данные переводы совершенно не учтены.

Каноны всех Вселенских соборов будут расписаны в отдельном приложении в виде таблиц, показывающих соотношение различных изданий<sup>9</sup>. Аналогичные таблицы будут составлены и для канонов поместных соборов, вошедших в «Книгу правил»; русский перевод данных канонов был издан КазДА отдельным томом под названием «Деяния поместных соборов»<sup>10</sup>.

Настоящая роспись задумана как продолжение аналогичной

<sup>9</sup> В качестве примера см. таблицы канонических сочинений и сравнительной нумерации канонов свт. Никифора Константинопольского в составе росписи ТСО: БВ. № 5—6. 2005—2006. С. 605—609, 610—618 (таблицы составлены А. Г. Дунаевым и А. Г. Бондачем).

<sup>10</sup> Деяния девяти поместных соборов, издаваемые при Казанской духовной академии в русском переводе. Казань, 1877. 248 с. (21901. 155 с.).

библиографической росписи ТСО, опубликованной в БВ 3, 4, 5—6. 2003—2006. Составитель выражает благодарность канд. ист. наук А. Г. Дунаеву за ценные замечания, позволившие существенно улучшить структуру описания актов, а также за методическую помощь при подготовке указателей.

Т. 1<sup>11</sup>

I: СОБОР НИКЕЙСКИЙ, ВСЕЛЕНСКИЙ ПЕРВЫЙ

1. Окружное послание Александра, еп. Александрийского. С. 15—18. *Alexandri Alexandrini Epistula encyclica* (CPGS 2000; ср. СРГ 8506<sup>12</sup>) // РГ 18, 572—581. *Mansi* II, 661 (incipit), 793—801 (apud Gel. HE II, 3). Athan. De decret. 35. Socr. HE I, 6, 17—123. Gel. HE II, 3, 1—29.
2. Послание Александра, еп. Александрийского, к Александру, еп. Константинопольскому. С. 18—29. *Alexandri Alexandrini Epistula ad Alexandrum Thessalonicensem* (CPGS 2002; ср. СРГ 8507) // РГ 18, 548—572. *Mansi* II, 641—660. Theod. HE I, 4.
3. Послание имп. Константина к еп. Александру и пресвитеру Арию. С. 29—32. *Epistula Constantini imp. ad Alexandrum et Arium* (СРГ 2020) // РЛ 8, 494—502. *Mansi* II, 801—805 (fragm.; apud Gel. HE II, 4). Euseb. VC II, 64—72. Socr. HE I, 7, 13—97 (fragm.). Gel. HE II, 4, 1—13 (fragm.).
4. Послание имп. Константина к Арию и арианам. С. 33—38. *Epistula Constantini imp. ad Arium et socios* (СРГ 2042) // РЛ 8, 510—518. *Mansi* II, 929—940 (apud Gel. HE III, 1). Athan. De decret. 40. Gel. HE III, 19<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> Пагинация после рус. названий актов дается по изд.: ДВС. Т. 1. Казань, 1910.

<sup>12</sup> Акты № 1, 2 помещены в СРГ IV среди актов поместного Александрийского собора (ок. 320 г.).

<sup>13</sup> Здесь и далее необходимо иметь в виду, что нумерация глав «Церковной

5. Приветственная речь имп. Константину от собора. С. 38—39. Eustathii Antiocheni Allocutio ad imp. Constantinum [Sp.] (CPG 3395) // PG 18, 673—676. *Mansi* II, 663—664 (только лат. пер.). TLG 4117/24.
6. Речь имп. Константина святому собору<sup>14</sup>. С. 39. Constantini imp. Oratio ad concilium Nicaenum de pace // PL 8, 399—402. *Mansi* II, 661. Euseb. VC III, 12<sup>15</sup>.
7. Речь имп. Константина святому собору. С. 40—44. Constantini augusti Sermo prophoneticus ad sanctam synodum // PG 85, 1232—1241. *Mansi* II, 808—817 (apud Gel. HE II, 7). Gel. HE II, 7, 1—41.
8. О том, как философами говорено было многое в защиту Ария против собора святых отцов. С. 44—45. Quomodo a philosophis Arii plurima contra sanctam illam apostolicorum Dei sacerdotum synodum prolata fuerint // PG 85, 1252—1256. *Mansi* II, 828—829 (apud Gel. HE II, 13). Gel. HE II, 13, 1—15. Soz. HE I, 18, 1—4.
9. Соборное опровержение мнений философа, по имени Федона, который защищал нечестивого Ария и хулы его. С. 46—69. Refutatio alterius philosophi, cui Phedo nomen // PG 85, 1256—1305. *Mansi* II, 829—876 (apud Gel. HE II, 14—23). Gel. HE II, 14—24<sup>16</sup>.

истории» Геласия у *Mansi* и в критическом издании (Анониме Kirchengeschichte [Gelasius Cyzicenus. CPG 6034] / Hrsg. von G. C. Hansen. Berlin, N.-Y., 2002. [GCS, N.F.; 9]) не всегда совпадает. Поэтому мы указываем оба варианта.

<sup>14</sup> Речи имп. Константина под № 6, 7 и 19, скорее всего, никак не связаны с пространной речью, приписываемой Константину (согласно Р. Хансону [*Hanson R. P.* The «Oratio ad Sanctos» attributed to the Emperor Constantine and the Oracle at Daphne // JTS 24. 1973. P. 505—511], она принадлежит неизвестному автору, писавшему после 362 г.): Constantini imp. Oratio ad sanctorum coetum (CPGS 3497; PG 20, 1233—1316; ВHG<sup>a</sup> 361y). Текстуальные совпадения между ними отсутствуют.

<sup>15</sup> Другая редакция речи: Soz. HE I, 19, 3.

<sup>16</sup> Соотношение нумерации глав у *Mansi* и в критическом издании Геласия: 14 = 14, 1—3; 15 = 14, 4—7; 16 = 15; 17 = 16; 18 = 17—18; 19 = 19—20; 20 = 21; 21 = 22; 22 = 23; 23 = 24.

10. Соборное изложение веры. С. 69—70. Symbolum (CPG 8512) // PG 85, 1308—1309. *Mansi* II, 665—668 (= *Ibid.*, 877—880 et 916 [apud Gel. HE II, 26 et 35]). Euseb. Caes. Ep. ad Ecclesiam Caesariensem, 8 (TLG\* 2018/14; CPG 3502) (= Athan. De decret. 33, 8 et 37, 2; Socr. HE I, 8, 128—140 et 213—225; Theod. HE I, 12; Gel. HE II, 35, 8). Athanasii Alexandrini Epistula ad Iovianum, 3 (TLG 2035/119; CPGS 2135; ср. CPG 8594; БУ ТСО 630). Gel. HE II, 27, 1—6<sup>17</sup>.
11. О том, как надлежит разуметь три Лица в Едином Божестве Отца, и Сына, и Св. Духа. С. 70—71. Quod oporteat tres personas intelligere et credere indivise in una illa ineffabili Patris, et Filii, et Spiritus Sancti divinitate // PG 85, 1249—1252. *Mansi* II, 825—828 (apud Gel. HE II, 12). Gel. HE II, 12.
12. Правила Никейского собора<sup>18</sup>.
13. Важнейшие лица, бывшие на соборе<sup>19</sup>. С. 77—78. Nomina episcoporum (CPG 8516) // PG 85, 1309—1312 (ср. *Ibid.*, 1341—1344). *Mansi* II, 692—696, 697—702<sup>20</sup>, 881 (apud Gel. HE II, 27)<sup>21</sup>, 928—929 (apud Gel. HE II, 36)<sup>22</sup>. ВНГ 1431п.

<sup>17</sup> Греч. текст Символа опубликован также: *Karmiris 1960*, I, 58—59 (= 122—123); *Denzinger 1976*. № 125—126; *COGD I*, 19 (с параллельным лат. пер.).

<sup>18</sup> Роспись опубликованных в составе ДВС переводов правил Вселенских соборов будет помещена в отдельном приложении.

<sup>19</sup> Небольшой список епископов и пресвитеров-легатов, составленный, по заявлению переводчиков, на основании «Сократа, Созомена и других историков», видимо, путем выборки наиболее важных имен из соответствующих текстов (у Сократа Схоластика, Созомена и Феодорита Кирского нет списков епископов, присутствовавших на соборе, в готовом виде).

<sup>20</sup> Различные лат. и греч. редакции списка 318 отцов собора.

<sup>21</sup> В этой главе (в критическом изд. GCS — гл. 28 кн. II) Геласий называет наиболее известных епископов, подписавших соборные акты. Однако его перечень уступает по объему списку в ДВС и не всегда совпадает с ним в порядке перечисления имен.

<sup>22</sup> См. предыдущее примечание. В критическом изд. это гл. 38 кн. II.

14. Послание имп. Константина к Александрийской Церкви против Ария. С. 78—79. *Constantini imp. Epistula ad Ecclesiam Alexandrinam* (CPG 8517) // PL 8, 507—510. *Mansi* II, 724—725 (= *Ibid.*, 920—921 [apud Gel. HE II, 36]). Athan. *De decret.* 38. Socr. HE I, 9, 84—117. Gel. HE II, 37, 1—9.
15. Послание имп. Константина ко всем епископам и народам. С. 79—80. *Constantini Augusti Lex lata de Arii damnatione* (CPG 2041; ср. CPG 8519) // PL 8, 506—507. *Mansi* II, 725 (incipit), 920 (apud Gel. HE II, 36). Athan. *De decret.* 39. Socr. HE I, 9, 138—152. Gel. HE II, 36, 1—2.
16. Послание имп. Константина из Никеи к епископам, не присутствовавшим на соборе. С. 80—82. *Constantini imp. Epistula ad omnes ecclesias* (CPG 8518; ср. CPG 8514) // PL 8, 502—506. *Mansi* II, 724 (incipit), 921—925 (apud Gel. HE II, 36). Euseb. VC III, 17, 1—20, 2. Socr. HE I, 9, 154—233. Theod. HE I, 10. Gel. HE II, 37, 10—22.
17. Соборное послание к церквам Божиим, находящимся в Александрии, Египте, Пентаполе, Ливии и во всей поднебесной, клиру и мирянам, исповедующим православную веру. С. 82—84. *Concilii Nicaeni Epistula ad Ecclesiam Alexandrinam et episcopos Egypti, Libyae et Pentapolis* (CPG 8515) // PG 82, 928—932. *Mansi* II, 724 (incipit), 909—912 (apud Gel. HE II, 33). Athan. *De decret.* 36. Socr. HE I, 9, 1—67. Theod. HE I, 9. Gel. HE II, 34, 2—14<sup>23</sup>.
18. Окружное послание Евсевия, еп. Кесарии Палестинской<sup>24</sup>. С. 84—87. *Eusebii Caesariensis Epistula ad Ecclesiam Caesariensem* (CPG 3502) // PG 20, 1536—1544. *Mansi* II, 913—917 (apud Gel. HE II, 34—35). TLG 2018/14. Athan. *De decret.* 33. Socr. HE I, 8, 167—270. Theod. HE I, 12. Gel. HE II, 35.

19. Отрывок из увещательной речи имп. Константина к епископам перед

<sup>23</sup> Также опубликовано: COGD I, 31—34 (с параллельным лат. пер.).

<sup>24</sup> Содержит также Никейский символ веры (см. № 10).

отправлением их из Никей после собора<sup>25</sup>. С. 87—88. PG 20, 1081—1084. Euseb. VC III, 21, 1—3.

20. Послание имп. Константина к никомидийцам против Евсевия и Феогнаиса. С. 88—90. Constantini imp. Epistula ad Ecclesiam Nicomediensem (CPG 2055) // PG 85, 1356—1357. PL 8, 519—523. Mansi II, 725 (incipit), 940—944 (apud Gel. HE III, 2). Athan. De decret. 41. Theod. HE I, 20 (fragm.). Gel. HE III, append. I.

II: СОБОР КОНСТАНТИНОПОЛЬСКИЙ ПЕРВЫЙ,  
ВСЕЛЕНСКИЙ ВТОРОЙ

21. Слово св. Григория Назианзина, произнесенное в присутствии ста пятидесяти епископов собора. С. 101—115. Gregorii Nazianzeni Oratio 42 (Supremum vale) (CPGS 3010) // PG 36, 457—492. Mansi III, 529—555. TLG 2022/50. BHG 730b. БУ ТСО 42.

22. Послание св. собора к благочестивейшему имп. Феodosию Великому, с приложением постановленных отцами правил. С. 116. Epistula synodalis ad Theodosium imperatorem (CPG 8598) // Mansi III, 557. Grumel 1932 I, I, № 4<sup>26</sup>.

23. Правила ста пятидесяти святых отцов, собравшихся в Константинополе во время консульства Флавия Евхерия и Флавия Евагрия<sup>27</sup>.

24. Символ веры, изложенный Константинопольским собором. С. 119—120. Symbolum (CPG 8599) // Mansi III, 565. Grumel 1932 I, I, № 1<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> Заимствован переводчиками из указанного места «Жизни Константина». Данный фрагмент не встречается больше ни у одного из церковных писателей и отсутствует в изданиях соборных актов и в справочниках.

<sup>26</sup> Греч. текст издан также (с параллельным слав. переводом): ДСК I, 94—95.

<sup>27</sup> См. примеч. 18.

<sup>28</sup> Греч. текст Символа опубликован также: *Karmiris 1960*, I, 77 (= 130—131); *Denzinger 1976*. № 150; *COGD I*, 57 (с параллельным лат. пер.).

25. Подписи ста пятидесяти епископов, присутствовавших на этом соборе. С. 120—123. *Nomina episcoporum (CPG 8601) // Mansi III, 568—572*<sup>29</sup>.
26. Послание к Римской Церкви от епископов, собиравшихся в Константинополе<sup>30</sup>. С. 123—126. *Epistula synodalis (CPG 8602) // PG 82, 1212—1217. Mansi III, 581—588. Theod. HE V, 9. Grumel 1932 I, I, № 6*<sup>31</sup>.

### III: СОБОР ЕФЕССКИЙ, ВСЕЛЕНСКИЙ ТРЕТИЙ

#### III-1: Предшествующие Собору акты

27. Беседа Прокла, еп. Кизического, ...о вочеловечении Господа нашего Иисуса Христа, ...Который есть вместе Бог и человек, неслитно и непреложно. С. 137—142. *Procli Constantinopolitani Homilia I: De laudibus s. Mariae (CPGS 5800t; ср. CPGadd 5800, CPG 8630) // PG 65, 680—692. ACO I, 1, 1, 103—107 (№ 19). Mansi IV, 577—588. TLG\* 5000/1. BHG<sup>a</sup> 1129*<sup>32</sup>.
28. Послание Кирилла, еп. Александрийского, к Несторию, когда узнал о неправильном образе его мыслей. С. 142—143. *Cyrilli Alexandrini Epistula II: Ad Nestorium I (CPG 5302t; ср. CPG 8627) // PG 77, 40—41. ACO I, 1, 1, 23—25 (№ 2). Mansi IV, 884—885. TLG\* 5000/1.*
29. Послание Нестория к Кириллу Александрийскому, отправленное с пресвитером и монахом Лампоном. С. 144. *Nestorii Epistula ad Cyrillum*

<sup>29</sup> Латинская редакция списка 150 отцов собора.

<sup>30</sup> В действительности принадлежит поместному Константинопольскому собору 382 г.

<sup>31</sup> Также опубликовано: *Karmiris 1960*, I, 131—132; *COGD I*, 58—64 (с параллельным лат. пер.).

<sup>32</sup> Новейшее критич. изд.: *Constat N. Proclus of Constantinople and the Cult of the Virgin in Late Antiquity: Homilies 1—5 (Texts and Translations)*. Leiden, Boston, 2003. P. 136—146 (VigCh, Suppl. 66).

Alexandrinum I [= Cyrilli Alexandrini Epistula III] (CPG 5666t; ср. CPG 5303, 8628) // PG 77, 44. ACO I, 1, 1, 25 (№ 3). *Mansi IV*, 885. TLG\* 5000/1. *Grumel 1932 I*, I, № 56<sup>33</sup>.

30. Послание Кирилла к Несторию. С. 144—147. Cyrilli Alexandrini Epistula IV: Ad Nestorium II (CPGS 5304t; ср. CPG 8629) // PG 77, 44—49. ACO I, 1, 1, 25—28 (№ 4)<sup>34</sup>. *Mansi IV*, 888—892. TLG\* 5000/1<sup>35</sup>.

31. Послание Нестория к Кириллу, не одобренное всеми отцами, бывшими на святом соборе. С. 147—150. Nestorii Epistula ad Cyrillum Alexandrinum II [= Cyrilli Alexandrini Epistula V] (CPG 5669t; ср. CPG 5305, 8632) // PG 77, 49—57. ACO I, 1, 1, 29—32 (№ 5). *Mansi IV*, 892—1000<sup>36</sup>. TLG\* 5000/1. *Grumel 1932 I*, I, № 57<sup>37</sup>.

32. Послание Кирилла к обвинявшим его в своих письмах за то, что он, узнав о распространении нечестивого учения Нестория, не умолчал о нем. С. 150—151. Cyrilli Alexandrini Epistula VIII: Ad vituperatores (CPG 5307t; ср. CPG 8624) // PG 77, 60—61. ACO I, 1, 1, 109 (№ 21). *Mansi IV*, 1000. TLG\* 5000/1.

33. Послание Кирилла к одному из ревностных защитников Нестория. С. 151—152. Cyrilli Alexandrini Epistula IX: Ad quendam Nestorii studiosum (CPG 5308t; ср. CPG 8623) // PG 77, 61—64. ACO I, 1, 1, 108—109 (№ 20). *Mansi IV*, 1000—1001. TLG\* 5000/1.

34. Послание Кирилла к константинопольскому клиру, смущенному

<sup>33</sup> Греч. текст послания критически издан в собрании фрагментов Нестория: *Loofs 1905*. S. 168—169.

<sup>34</sup> Это послание помещено также среди актов Халкидонского собора: ACO II, 1, 1, 104—105 (№ 240); TLG\* 5000/3.

<sup>35</sup> Греч. текст опубликован также: *Denzinger 1976*. № 250—251 (fragm.); COGD I, 83—87 (с параллельным лат. пер.).

<sup>36</sup> Начиная с р. 900, у *Mansi* в т. IV проставлена ошибочная пагинация (номера страниц увеличены на 100). В росписи эта пагинация сохранена без исправлений.

<sup>37</sup> Критич. издание греч. текста см.: *Loofs 1905*. S. 173—180; см. также: *Denzinger 1976*. № 251a (fragm.); COGD I, 87—94 (с параллельным лат. пер.).

ОТДЕЛ IV. БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ МАТЕРИАЛЫ

- разномыслием в Церкви. С. 152—155. *Cyrylli Alexandrini Epistula X: Ad apocrisarios Constantinopoli constitutos* (CPG 5309t; ср. CPG 8622) // PG 77, 64—69. ACO I, 1, 1, 110—112 (№ 22). *Mansi IV*, 1004—1008. TLG\* 5000/1.
35. Свидетельство константинопольского клира, всенародно возведенное всей Церковью, о том, что Несторий единомыслен с Павлом Самосатским, который, за сто шестьдесят лет до Нестория, православными епископами предан анафеме. С. 156—157. *Eusebii Dorylaei Contestatio publice proposita* (CPGS 5940t; ср. CPG 8620) // PG 84, 581—583 (только лат. пер.). ACO I, 1, 1, 101—102 (№ 18). *Mansi IV*, 1008—1012. TLG\* 5000/1.
36. Послание Кирилла, еп. Александрийского, к Келестину, еп. Римскому. С. 157—160. *Cyrylli Alexandrini Epistula XI: Ad Caelestinum papam* (CPG 5310; ср. CPG 8636) // PG 77, 80—85<sup>38</sup>. ACO I, 1, 5, 10—12 (№ 144). *Mansi IV*, 1012—1017. TLG\* 5000/1.
37. Послание Келестина к Кирилу. С. 160—162. *Caelestini papae Epistula ad Cyryllum Alexandrinum [= Cyrylli Alexandrini Epistula XII]* (CPG 5312; ср. CPG 8638, CPL 1652) // PG 77, 89—93<sup>39</sup>. ACO I, 1, 1, 75—77 (№ 9). *Mansi IV*, 1017—1021. TLG\* 5000/1.
38. Послание Нестория к Келестину, папе Римскому. С. 163—165. *Nestorii Epistula ad Caelestinum papam I* (CPG 5665; ср. CPG 8634) // PL 50, 438—441 (= PL 48, 173—178<sup>40</sup>). ACO I, 2, 12—14 (№ 3). *Mansi IV*, 1021—1023. *Grumel 1932 I*, I, № 50<sup>41</sup>.
39. Другое послание Нестория к папе Келестину. С. 165—166. *Nestorii*
- <sup>38</sup> Греч. текст с параллельным лат. переводом издан также в PL (*Coelestini I papae Epistolae et decreta VIII*. PL 50, 448—454).
- <sup>39</sup> Греч. текст (параллельно с латинским) см. также: *Caelestini I papae Epistolae et decreta XI*. PL 50, 460—464.
- <sup>40</sup> Перевод Мария Меркатора.
- <sup>41</sup> Греч. текст не сохранился. Критич. издание лат. текста см.: *Loofs 1905*. S. 165—168.

Epistula ad Caelestinum papam II (CPG 5667; ср. CPG 8635) // PL 50, 442—444 (= PL 48, 178—181<sup>42</sup>). ACO I, 2, 14—15 (№ 4). *Mansi* IV, 1023—1024. *Grumel* 1932 I, I, № 55<sup>43</sup>.

40. Послание Келестина к Несторию. С. 166—172. Caelestini papae Epistula ad Nestorium (Synodi Romanae Sententia) (CPG 8639; ср. CPL 1652) // PL 50, 469—485 (с параллельным греч. пер.). ACO I, 2, 7—12 (№ 2). Греч. перевод: ACO I, 1, 1, 77—83 (№ 10). *Mansi* IV, 1025—1036. TLG\* 5000/1.

41. Послание Келестина к клиру и народу константинопольскому. С. 172—179. Caelestini papae Epistula ad clerum populumque Constantinopolitanum (CPG 8640; ср. CPL 1652) // PL 50, 485—499 (с параллельным греч. пер.). ACO I, 2, 15—20 (№ 5). Греч. перевод: ACO I, 1, 1, № 11 (р. 83—90). *Mansi* IV, 1036—1048. TLG\* 5000/1.

42. Послание Келестина к Иоанну, еп. Антиохийскому. С. 179—181. Caelestini papae Epistula ad Iohannem Antiochenum, Iuvenalem Hierosolymitanum, Rufum Thessalonicensem, Flavianum Filippensem (CPG 8641; ср. CPL 1652) // PL 50, 465—469 (с параллельным греч. пер.). ACO I, 2, № 6 (р. 21—22). Греч. перевод: ACO I, 1, 1, 90—91 (№ 12). *Mansi* IV, 1048—1049. TLG\* 5000/1.

43. Послание Кирилла, еп. Александрийского, к Иоанну Антиохийскому. С. 181—182. Cyrilli Alexandrini Epistula XIII: Ad Iohannem Antiochenum (CPG 5313t; ср. CPG 8642) // PG 77, 93—96. ACO I, 1, 1, 92—93 (№ 13). *Mansi* IV, 1049—1052. TLG\* 5000/1.

44. Послание Кирилла, еп. Александрийского, к Акакию, еп. Веррийскому, о Нестории. С. 182—184. Cyrilli Alexandrini Epistula XIV: Ad Acacium Bereense (CPG 5314t; ср. CPGadd 5314, CPG 8625) // PG 77,

<sup>42</sup> Перевод Мария Меркатора.

<sup>43</sup> Греч. текст не сохранился. Критич. издание лат. текста см.: *Loofs* 1905. S. 169—172.

- 97—100. ACO I, 1, 1, 98—99 (№ 16). *Mansi IV*, 1053—1056. TLG\* 5000/1.
45. Послание Акакия, еп. Веррийского, к Кириллу. С. 184—185. *Asacii Beroeensis Epistula ad Cyrillum Alexandrinum* [= *Cyrilli Alexandrini Epistula XV*] (CPG 6479t; ср. CPG 5315, 8626) // PG 77, 100—101. ACO I, 1, 1, 99—100 (№ 17). *Mansi IV*, 1056—1057. TLG\* 5000/1.
46. Послание Кирилла к Ювеналию, еп. Иерусалимскому. С. 186—187. *Cyrilli Alexandrini Epistula XVI: Ad Iuvenalem Hierosolymitanum* (CPG 5316t; ср. CPG 8643) // PG 77, 104—105. ACO I, 1, 1, 96—98 (№ 15). *Mansi IV*, 1057—1060. TLG\* 5000/1.
47. Послание, писанное Иоанном, еп. Антиохийским, к Несторию. С. 187—191. *Iohannis Antiocheni Epistula ad Nestorium* (CPG 6316t; ср. CPG 8654) // PG 77, 1449—1157. ACO I, 1, 1, 93—96 (№ 14). *Mansi IV*, 1061—1068. TLG\* 5000/1. БУ ТСО 1260<sup>44</sup>.
48. Послание Кирилла, еп. Александрийского, к Несторию об отлучении (и анафемы Кирилловы). С. 191—199. *Cyrilli Alexandrini Epistula XVII: Ad Nestorium III* (CPGS 5317t; ср. CPG 8644<sup>45</sup>) // PG 77, 105—121. ACO I, 1, 1, 33—42 (№ 6). *Mansi IV*, 1068—1084. TLG\* 5000/1<sup>46</sup>.
49. Послание того же Кирилла к клиру и народу константинопольскому. С. 199—200. *Cyrilli Alexandrini Epistula XVIII: Ad clerum populumque Constantinopolitanum* (CPG 5318t; ср. CPG 8645) // PG 77, 124—125. ACO I, 1, 1, 113—114 (№ 24). *Mansi IV*, 1093—1096. TLG\* 5000/1.

<sup>44</sup> Включено в собрание писем блж. Феодорита Кирского под № 149.

<sup>45</sup> Здесь оно озаглавлено «Третье (соборное) послание Кирилла к Несторию» (имеется в виду, что оно было отправлено от имени поместного Александрийского собора 430 г.).

<sup>46</sup> Также опубликовано: COGD I, 94—106 (с параллельным лат. пер.). Греч. текст анафематизмов отдельно см.: *Denzinger 1976*. № 252—263.

50. Того же (Кирилла) и того же собора (послание) к монахам константинопольским. С. 200—201. *Cyilli Alexandrini Epistula XIX: Ad monachos Constantinopolitanos* (CPG 5319; ср. CPG 8646) // PG 77, 125—128. ACO I, 1, 5, 12—13 (№ 145). *Mansi IV*, 1097. TLG\* 5000/1.
51. Учение Нестория и его анафемы, направленные против анафем Кирилла. С. 202—204. *Nestorii Capitula XII contra Cyrilli anathematismos directa [Sp.]* (CPG 5761) // ACO I, 5, 2, 247—249 (№ 2)<sup>47</sup>. *Mansi IV*, 1099—1100<sup>48</sup>.
52. Прощение диакона Василия и прочих монахов. С. 204—208. *Basilii archimandritae Constantinopolitanae Libellus ad imperatores* (CPG 5774) // PG 91, 1472—1480<sup>49</sup>. ACO I, 1, 5, 7—10 (№ 143). *Mansi IV*, 1101—1108. TLG\* 5000/1.
53. Грамота имп. Феодосия и Валентиниана к еп. Александрийскому Кириллу. С. 208—209. *Sacra ad Cyrillum Alexandrinum* (CPG 8652t) // ACO I, 1, 1, 73—74 (№ 8). *Mansi IV*, 1109—1112. TLG\* 5000/1.
54. Высочайшая грамота, посланная в Александрию, к еп. Кириллу и к епископам областных митрополий. С. 210—211. *Sacra ad Cyrillum Alexandrinum et ad singulos metropolitans* (CPG 8651t) // ACO I, 1, 1, 114—116 (№ 25). *Mansi IV*, 1112—1116. TLG\* 5000/1.
55. Первое послание Кирилла, писанное из Родоса прежде собора. С. 211—212. *Cyilli Alexandrini Epistula XX: Ad clerum populumque Alexandrinum* (CPG 5320; ср. CPG 8665) // PG 77, 128—129. ACO I, 1, 1, 116 (№ 26). *Mansi IV*, 1116. TLG\* 5000/1.

<sup>47</sup> Ср.: ACO I, 5, 1, 71—79 (№ 37) (анафематизмы свт. Кирилла чередуются с контранафематизмами Нестория).

<sup>48</sup> Греч. текст не сохранился. Критич. издание лат. перевода см.: *Loofs 1905*. S. 211—217. Анафематизмы включены издателями в число подлинных сочинений Нестория, однако в 1922 г. Эд. Шварц доказал их подложность (см.: CPG 5761).

<sup>49</sup> Под именем монаха Фалассия, второго автора послания.

56. Его же послание второе. С. 212—213. Cyrilli Alexandrini Epistula XXI: Ad eosdem (СРГ 5321; ср. СРГ 8666) // РГ 77, 129—131. АСО I, 1, 1, 117 (№ 27). *Mansi* IV, 1117. TLG\* 5000/1.
57. Высочайшая грамота, посланная святому собору через придворного сановника Кандидиана, которому поручено и наблюдение благочиния на соборе. С. 213—214. Sacra ad synodum per Candidianum (СРГ 8668t) // АСО I, 1, 1, 120—121 (№ 31). *Mansi* IV, 1117—1120. TLG\* 5000/1.
58. Послание Иоанна Антиохийского к Кириллу. С. 214. Iohannis Antiocheni Epistula ad Cyrillum Alexanrinum [= Cyrilli Alexandrini Epistula XXII] (СРГ 6307t; ср. СРГ 5322, 8667) // РГ 77, 132. АСО I, 1, 1, 119 (№ 30). *Mansi* IV, 1121. TLG\* 5000/1.

### III-2: Деяния Собора

59. Деяние I (совещания собора). С. 215—259<sup>50</sup>. Gesta Ephesina. Actio I (СРГ 8675.1—11t) // АСО I, 1, 2, 3—54 (№ 33—61). *Mansi* IV, 1124—1212. TLG\* 5000/1.
60. Приговор о низложении Нестория. С. 260—266. Sententia contra Nestorium cum subscriptionibus (СРГ 8675.12t) // АСО I, 1, 2, 54—64 (№ 61—62<sup>51</sup>). *Mansi* IV, 1212—1225. TLG\* 5000/1<sup>52</sup>.

<sup>50</sup> Среди святоотеческих цитат в этом деянии находятся две выдержки из аполинаристских сочинений: эксцерпт из «Послания к Просдокию» Тимофея Аполлинариста на с. 247 (под заглавием «Из послания к Докиму Юлия, святейшего еп. Римского»; ср. СРГС 3726) и фр. 186 Аполлинария (ed. Flemming—Lietzmann) на с. 248 (под заглавием «Из послания Феликса, святейшего Римского еп. и мученика, к еп. Максиму»; ср. СРГ 3741.2). В конце подборки святоотеческих свидетельств добавлены цитаты из Аттика Константинопольского и Амфилохия Иконийского (с. 251 и 252), отсутствующие в АСО, но имеющиеся у *Mansi*.

<sup>51</sup> В АСО мотивировочная часть приговора («Святой собор изрек...») помещена в конце акта № 61, а резолютивная часть («Господь наш...») и подписи епископов составляют акт № 62.

<sup>52</sup> Греч. текст приговора (без подписей) опубликован также: *Denzinger* 1976. № 264; COGD I, 106 (с параллельным лат. пер.).

61. Приговор низложения, отосланный к Несторию. С. 266. Nestorii depositio ad eum missa a concilio (CPG 8676t) // АСО I, 1, 2, 64 (№ 63—64). *Mansi IV*, 1228. TLG\* 5000/1.
62. Послание к клирикам и экономам Церкви Константинопольской, отправленное в тот же день... С. 266. Epistula synodi ad Lamprotatum et Eucharium presb. et oeconomos ecclesiae Constantinopolitanae ceterosque clericos ibidem (CPG 8677t) // АСО I, 1, 2, 64—65 (№ 65). *Mansi IV*, 1228. TLG\* 5000/1.
63. Послание Кирилла к некоторым лицам, принадлежащим к клиру константинопольскому. С. 266—269. Cyrilli Alexandrini Epistula XXIII: Ad Comarium et Potamonem episc. et Dalmatium archimandritam et Timotheum et Eulogium presb. (CPG 5323t; ср. CPG 8680) // PC 77, 132—137. АСО I, 1, 2, 66—68 (№ 67). *Mansi IV*, 1228—1232. TLG\* 5000/1.
64. Донесение Нестория и единомысленных с ним епископов к императорам о деяниях св. собора, писанное до прибытия в Ефес еп. Антиохийского. С. 269—270. Nestorii Epistula ad imp. Theodosium (CPG 5672t; ср. CPG 8690) // PC 84, 593—595 (только лат. пер.). АСО I, 1, 5, 13—15 (№ 146). *Mansi IV*, 1232—1236. TLG\* 5000/1. *Grumel 1932 I*, I, № 62<sup>53</sup>.
65. Донесение св. собора благочестивейшим государям о низложении Нестория. С. 270—273. Relatio ad imperatores de depositione Nestorii (CPG 8684t) // АСО I, 1, 3, 3—5 (№ 81). *Mansi IV*, 1236—1240. TLG\* 5000/1.
66. Послание собора к клиру и народу константинопольскому. С. 273. Epistula synodi ad clerum populumque (Constantinopolitanum?) (CPG 8678) // АСО I, 1, 2, 70 (№ 69). *Mansi IV*, 1241. TLG\* 5000/1.
67. Послание еп. Кирилла к клиру и народу александрийскому.

<sup>53</sup> Греч. текст издан также: *Loofs 1905*. S. 186—190.

- С. 273—274. Cyrilli Alexandrini Epistula XXIV: Ad clerum populumque Alexandrinum (CPG 5324t; ср. CPG 8679) // PG 77, 137. ACO I, 1, 1, 117—118 (№ 28). *Mansi* IV, 1241—1244. TLG\* 5000/1.
68. Второе послание того же Кирилла к тому же клиру и народу. С. 274. Cyrilli Alexandrini Epistula XXV: Ad eosdem (CPG 5325; ср. CPG 8702) // PG 77, 137—140. ACO I, 1, 1, 118—119 (№ 29). *Mansi* IV, 1244. TLG\* 5000/1.
69. Послание Кирилла, писанное из Ефеса, к аввам монашествующих. С. 275. Cyrilli Alexandrini Epistula XXVI: Ad patres monachorum (CPG 5326t; ср. CPG 8683f) // PG 77, 140—141. ACO I, 1, 2, 69—70 (№ 68). *Mansi* IV, 1244—1245. TLG\* 5000/1.
70. Беседа Ригина, еп. г. Констанции на о. Кипре, говоренная в Ефесе по низложении Нестория. С. 275—276. Regini episc. Constantiae Cypri Sermo Ephesi habitus (CPGS 6486t) // ACO I, 1, 2, 70—71 (№ 70). *Mansi* IV, 1245—1248. TLG\* 5000/1.
71. Беседа Кирилла, еп. Александрийского, говоренная в Ефесе во время священного собрания, по низложении Нестория. С. 276—279. Cyrilli Alexandrini Homilia V: Ephesi dicta, deposito Nestorio (CPGS 5249t) // PG 77, 996—1001. ACO I, 1, 2, 92—94 (№ 75). *Mansi* IV, 1248—1252. TLG\* 5000/1.
72. Его же (беседа) против Нестория, (говоренная после того,) как семь (епископов) присоединились к св. Марии<sup>54</sup>. С. 279—281. Cyrilli Alexandrini Homilia IV: de Maria deipara in Nestorium [Dub.] (CPG 5248; ср. CPGadd 5248) // PG 77, 992—996. ACO I, 1, 2, 102—104

<sup>54</sup> Из текста данного акта («χαίροις τοίνυν παρ' ἡμῶν, ἀγία μυστικὴ τριάς ἡ τοῦτους ἡμᾶς πάντας συγκαλεσαμένη ἐπὶ τῆνδε τὴν ἐκκλησίαν τῆς θεοτόκου Μαρίας») ясно, что в названии речь идет о храме Божией Матери. На это указывают и издатели ДВС в примеч. 1 на с. 279. Поэтому конец названия («κατήλθον οἱ ἑπτὰ εἰς τὴν ἀγίαν Μαρίαν») точнее было бы перевести не «семь (епископов) присоединились к Св. Марии», а «семь (епископов) вернулись [или даже «спустились»] в (храм) Св. Марии».

(№ 80). *Mansi* IV, 1252—1257. TLG\* 5000/1. BHG 1151<sup>55</sup>.

73. Записка<sup>56</sup> о деяниях восточных епископов, в которых они низлагают святейших Кирилла и Мемнона и отлучают от общения всех присутствовавших на святом соборе. С. 282—286. *Gesta a synodo Orientalium* (CPG 8691t) // ACO I, 1, 5, 119—122 (№ 151). *Mansi* IV, 1260—1268. TLG\* 5000/1.
74. Определение их и подписи. С. 286—287. *Synodi Orientalium Sententia* (CPG 6352t; ср. CPG 8691t) // ACO I, 1, 5, 122—124 (№ 151). *Mansi* IV, 1268—1269. TLG\* 5000/1<sup>57</sup>.
75. Отлучительная грамота тех же, посланная святому собору. С. 287. *Eiusdem synodi Epistula ad episcopos excommunicatos* (CPG 6354t; ср. CPG 8692) // ACO I, 1, 5, 124 (№ 152). *Mansi* IV, 1269—1272. TLG\* 5000/1.
76. Тех же послание к императору с уведомлением о своих действиях и о причине позднего прибытия Антиохийского епископа. С. 288. *Synodi Orientalium Epistula ad Theodosium et Valentinianum imp. aug.* (CPG 6323t; ср. CPG 8693) // PG 83, 1440—1441. ACO I, 1, 5, 124—125 (№ 153). *Mansi* IV, 1272—1273. TLG\* 5000/1. БУ ТСО 1263<sup>58</sup>.
77. Послание Иоанна, еп. Антиохийского, и бывших с ним (епископов) к константинопольскому клиру. С. 288—289. *Synodi Orientalium Epistula ad clerum Constantinopolitanum* (CPG 6341t; ср. CPG 8699)

<sup>55</sup> Эд. Шварц считал, что эта беседа не принадлежит свт. Кириллу (ACO I, 1, 4. P. XXV), однако позднейшие специальные исследования (в частности, статья С. Вессель) подтвердили традиционную атрибуцию беседы (см. CPG 5248; CPGadd 5248).

<sup>56</sup> Акты № 73—80 представляют собой т. наз. «деяния отступнического собора» (собора, организованного еп. Иоанном Антиохийским после его прибытия в Ефес).

<sup>57</sup> Греч. текст определения (без подписей) опубликован также: COGD I, 107—108 (с параллельным лат. пер.).

<sup>58</sup> Включено в собрание писем блж. Феодорита Кирского под № 152.

ОТДЕЛ IV. БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ МАТЕРИАЛЫ

// PG 83, 1448. ACO I, 1, 5, 127 (№ 155). *Mansi IV*, 1273. TLG\* 5000/1. БУ ТСО 1263<sup>59</sup>.

78. Того же послание к константинопольскому сенату. С. 289—290. Synodi Orientalium Epistula ad senatum Constantinopolitanum (CPG 6342t; ср. CPG 8700) // PG 83, 1445—1448. ACO I, 1, 5, 127—128 (№ 156). *Mansi IV*, 1273—1276. TLG\* 5000/1. БУ ТСО 1263<sup>60</sup>.

79. Того же послание к константинопольскому народу. С. 290—291. Synodi Orientalium Epistula ad populum Constantinopolitanum (CPG 6343t; ср. CPG 8701) // PG 83, 1448—1449. ACO I, 1, 5, 128—129 (№ 157). *Mansi IV*, 1276—1277. TLG\* 5000/1. БУ ТСО 1263<sup>61</sup>.

80. Того же донесение к императрицам. С. 291—292. Synodi Orientalium Epistula ad Pulcheriam et Eudociam augustas (CPG 6318t; ср. CPG 8706) // PG 83, 1441—1444. ACO I, 1, 5, 131—132 (№ 160). *Mansi IV*, 1277—1280. TLG\* 5000/1. БУ ТСО 1263<sup>62</sup>.

81. Деяние II (совещание собора). Запись, составленная в присутствии прибывших из Рима епископов и пресвитеров. С. 292—297. Gesta Ephesina. Actio II (CPG 8710t) // ACO I, 1, 3, 53—59 (№ 106). *Mansi IV*, 1280—1289. TLG\* 5000/1.

82. Послание папы Келестина к имп. Феodosию. С. 297—298. Caelestini papae Epistula ad Theodosium imp. (CPG 8714) // PL 50, 511—512. ACO I, 2, 25—26 (№ 9). *Mansi IV*, 1291<sup>63</sup>.

83. Того же папы Келестина послание Кириллу, еп. Александрийскому. С. 298—299. Caelestini papae Epistula ad Cyrillum (CPG 8715) // PL 50, 501—502. ACO I, 2, 26—27 (№ 10). *Mansi IV*, 1292.

<sup>59</sup> Включено в собрание писем блж. Феодорита Кирского под № 155.

<sup>60</sup> Включено в собрание писем блж. Феодорита Кирского под № 154.

<sup>61</sup> Включено в собрание писем блж. Феодорита Кирского под № 156.

<sup>62</sup> Включено в собрание писем блж. Феодорита Кирского под № 153.

<sup>63</sup> Для актов № 82, 83 сохранился только лат. оригинал; греч. перевод отсутствует.

84. Деяние III (совещание собора). С. 299—303. *Gesta Ephesina. Actio III* (CPG 8710<sup>64</sup>) // АСО I, 1, 3, 59—63 (№ 106). *Mansi IV*, 1292—1300. TLG\* 5000/1.
85. Донесение епископов и легатов, прибывших из Рима, посланное святым собором к благочестивейшим императорам через диакона Евтиха. С. 303—304. *Relatio ad imperatores* (CPG 8711t) // АСО I, 1, 3, 63—64 (№ 107). *Mansi IV*, 1301—1304. TLG\* 5000/1.
86. Послание св. собора к клиру и народу константинопольскому о низложении Нестория. С. 305. *Epistula ad clerum populumque Constantinopolitanum* (CPG 8712t) // АСО I, 1, 3, 13—14 (№ 85). *Mansi IV*, 1304—1305. TLG\* 5000/1.
87. Деяние IV (совещания собора). Жалоба, принесенная святому собору святейшими епископами, Кириллом Александрийским и Мемноном Ефесским. С. 305—311. *Gesta Ephesina. Actio IV* (CPG 8716t; ср. CPG 5395t, 5791<sup>65</sup>) // АСО I, 1, 3, 15—21 (№ 87—90). *Mansi IV*, 1305—1316. TLG\* 5000/1.
88. Деяние V (совещания собора). С. 311—316. *Gesta Ephesina. Actio V* (CPG 8716t<sup>66</sup>) // АСО I, 1, 3, 21—26 (№ 87—90). *Mansi IV*, 1317—1325. TLG\* 5000/1.
89. Донесение, посланное святым собором благочестивейшим императорам, о восточных (епископах). С. 316—318. *Epistula ad imperatores de Orientalibus* (CPG 8718t) // АСО I, 1, 3, 28—30 (№ 92). *Mansi IV*, 1325—1329. TLG\* 5000/1.

<sup>64</sup> В АСО сразу после текста Деяния II начинается Деяние III; послания Келестина к имп. Феодосию и к свт. Кириллу опущены. В CPG два этих деяния объединены под одним номером.

<sup>65</sup> CPG 5395t, 5791 — жалоба Кирилла и Мемнона (*Cyilli et Memnonis Ephesini Libellus ad concilium Ephesinum*), являющаяся составной частью Деяния IV (см. с. 306—308 рус. пер.).

<sup>66</sup> В CPG Деяния IV и V объединены под одним номером.

90. Послание к святейшему и благочестивейшему сослужителю Келестину. С. 318—322. *Epistula ad Caelestinum papam* (CPG 8719t) // PL 50, 512—522 (с параллельным лат. пер.). ACO I, 1, 3, 5—9 (№ 82). *Mansi* IV, 1329—1337. TLG\* 5000/1.
91. Беседа Кирилла, еп. Александрийского, против отступника Иоанна Антиохийского. С. 322—324. *Cyrelli Alexandrini Homilia VI: Ephesi dicta in Iohannem Antiochenum* (CPGS 5250t) // PG 77, 1001—1005. ACO I, 1, 2, 98—100 (№ 78). *Mansi* IV, 1337—1341. TLG\* 5000/1.
92. Деяние VI (совещания собора). С. 324—325. *Gesta Ephesina. Actio VI: Symbolum Nicaenum et Testimonia patrum* (CPG 8721.1—2t) // ACO I, 1, 7, 84—95 (№ 73—75)<sup>67</sup>. *Mansi* IV, 1341—1344. TLG\* 5000/1.
93. Деяния по донесению Харисия, который искал суда перед святым собором против четырнадцати. С. 325—326. *Actio de Charisii libello* (CPG 8721t nota) // ACO I, 1, 7, 95—96 (№ 76). *Mansi* IV, 1344—1345. TLG\* 5000/1.
94. Жалоба, поданная пресвитером Харисием. С. 326—327. *Charisii presbuteri Epistula* (CPG 8721.3t) // ACO I, 1, 7, 96—97 (№ 76). *Mansi* IV, 1345—1348. TLG\* 5000/1.
95. Исповедание веры пресвитера Харисия. С. 327. *Charisii Confessio fidei*

<sup>67</sup> В АСО имеется список 157 участников этого соборного заседания (тогда как у *Mansi* и в ДВС — только упоминание об участии Кирилла Александрийского, нескольких др. важнейших лиц «и всех прочих епископов»); в конце полностью приводится подборка святоотеческих цитат, аналогичная прочитанной в ходе Деяния I (у *Mansi* и в ДВС отмечено лишь, что «прочтены были извлечения из книг святых отцов»). В нее включены также цитаты из Аттика Константинопольского и Амфилохия Иконийского, отсутствующие в Деянии I (по изданию АСО). Никейский Символ веры приведен в АСО и у *Mansi* полностью, в ДВС — частично (только начало и анафематизмы).

(CPG 8721.3t) // АСО I, 1, 7, 97 (№ 76)<sup>68</sup>. *Mansi* IV, 1348. TLG\* 5000/1.

96. Изложение неправого символа. С. 327—329. Theodori Mopsuesteni Expositio symboli [transformati] [Sp.] (CPG 3871t; ср. CPG 8721.4t) // АСО I, 1, 7, 97—100 (№ 76). *Mansi* IV, 1348—1352. TLG\* 5000/1.

97. Подписи (обманутых). С. 329—334. Eorum, qui decepti fuerant, Subscriptiones (CPG 8721.4t) // АСО I, 1, 7, 100—105 (№ 76)<sup>69</sup>. *Mansi* IV, 1352—1361. TLG\* 5000/1.

98. Определение святого собора о вере и о том, что донес Харисий. С. 334—340. Synodi Decretum de fide (CPG 8721t) // АСО I, 1, 7, 105—117 (№ 77—79)<sup>70</sup>. *Mansi* IV, 1361—1368 (для подписей епископов — только лат. пер.). TLG\* 5000/1<sup>71</sup>.

99. Беседа Кирилла, еп. Александрийского, сказанная в Ефесе перед тем, как он взят был комитом и заключен под стражу. С. 340—342. Cyrilli Alexandrini Homilia VII: Ephesi dicta, priusquam a comite comprehenderetur (CPG 5251t) // PG 77, 1005—1009. АСО I, 1, 2, 100—102 (№ 79). *Mansi* IV, 1368—1372. TLG\* 5000/1.

<sup>68</sup> В АСО (и, соответственно, в CPG) входит в состав жалобы Харисия и не снабжено подзаголовком. Текст исповедания приводится в АСО и у *Mansi* полностью (в ДВС — только начало).

<sup>69</sup> В АСО (и, соответственно, в CPG) следуют непосредственно за изложением символа и не снабжены подзаголовком.

<sup>70</sup> В АСО (и, соответственно, в CPG) приводится в составе Деяния VI и не снабжено подзаголовком. При этом определение собора на с. 334 (ДВС) впоследствии было включено в канонические сборники в качестве 7 канона III Вселенского собора. В АСО приводится полностью подборка цитат из Нестория (Fragmenta e Nestorii scriptis; см. CPG 8721.5t), у *Mansi* и в ДВС указано только, что «прочтены были извлечения из книги Нестория». Эти цитаты соответствуют прочитанным в ходе Деяния I (см. CPG 8675.10t).

<sup>71</sup> Греч. текст определения (без подписей) опубликован также: *Karmiris 1960*, I, 155—156; *Denzinger 1976*. № 265—266 (fragm.); *COGD* I, 108—109 (с параллельным лат. пер.).

ОТДЕЛ IV. БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ МАТЕРИАЛЫ

100. Послание<sup>72</sup> восточных к императору, с приложением Символа святых отцов никейских... С. 342—343. Synodi Orientalium Epistula ad Theodosium et Valentinianum imp. aug. (CPG 6327t; ср. CPG 8720) // ACO I, 1, 5, 133—135 (№ 163). *Mansi IV*, 1372—1373. TLG\* 5000/1.
101. Определение восточных. С. 343—345. Synodi Orientalium Expositio fidei (CPG 6353t; ср. CPG 8742t) // PG 84, 616—617 (только лат. пер.). ACO I, 1, 3, 38—39 (№ 96). *Mansi IV*, 1376—1377. TLG\* 5000/1.
102. Императорское послание, отправленное ...к святейшему собору, об отмене всего сделанного отцами собора прежде, так как должно произойти новое рассуждение о вере. С. 345—346. Sacra ad Synodum per Palladium magistrinum (CPG 8696t) // ACO I, 1, 3, 9—10 (№ 83). *Mansi IV*, 1377—1380. TLG\* 5000/1.
103. Донесение Иоанна, архиеп. Антиохийского, и бывших с ним императору, посланное с сановником Палладием. С. 346—348. Synodi Orientalium Epistula ad Theodosium et Valentinianum imp. aug. (CPG 6324t; ср. CPG 8698) // PG 83, 1457—1464. ACO I, 1, 5, 125—127 (№ 154). *Mansi IV*, 1380—1384. TLG\* 5000/1. БУ ТСО 1263<sup>73</sup>.
104. Послание тех же к префекту и магистру. С. 348. Synodi Orientalium Epistula ad praefectum praetorio et magistrum militiae (CPG 6337t; ср. CPG 8707) // PG 83, 1456—1457. ACO I, 1, 5, 132—133 (№ 161). *Mansi IV*, 1384—1385. TLG\* 5000/1. БУ ТСО 1263<sup>74</sup>.
105. Послание тех же к надзирателю и адвокату. С. 348—349. Synodi

<sup>72</sup> Акты № 100—123 являются продолжением «деяний отступнического собора» (см. примеч. 56).

<sup>73</sup> Включено в собрание писем блж. Феодорита Кирского под № 161.

<sup>74</sup> Включено в собрание писем блж. Феодорита Кирского под № 159.

Orientalium Epistula ad praepositum et Scholasticum<sup>75</sup> eunuchum (СРГ 6338t; ср. СРГ 8708) // РГ 83, 1457. АСО I, 1, 5, 133 (№ 162). *Mansi* IV, 1385. TLG\* 5000/1. БУ ТСО 1263<sup>76</sup>.

106. Донесение восточного (Иоаннова) собора победоносному императору, снова объявляющее об отлучении Кирилла и Мемнона. С. 349—351. Synodi Orientalium Epistula ad Theodosium et Valentinianum imp. aug. (СРГ 6325t; ср. СРГ 8704) // РГ 83, 1452—1453. АСО I, 1, 5, 129—131 (№ 158). *Mansi* IV, 1385—1389. TLG\* 5000/1. БУ ТСО 1263<sup>77</sup>.

107. Донесение восточных благочестивейшему императору, врученное ими, вместе с предыдущим донесением, знатнейшему комиту Иринею. С. 351. Synodi Orientalium Epistula ad Theodosium et Valentinianum imp. aug. (СРГ 6326t; ср. СРГ 8705) // РГ 83, 1453—1456. АСО I, 1, 5, 131 (№ 159). *Mansi* IV, 1389. TLG\* 5000/1. БУ ТСО 1263<sup>78</sup>.

108. Послание комита Иринея к восточным обо всем, что он сделал по прибытии в Константинополь и по доставлении их донесений. С. 351—353. Irenaei comitis Epistula ad episcopos Orientales (СРГ 6471t; ср. СРГ 8722) // РГ 84, 613—616 (только лат. пер.). АСО I, 1, 5, 135—136 (№ 164). *Mansi* IV, 1392—1393. TLG\* 5000/1.

109. Послание благочестивейших императоров святому и великому собору через комита Иоанна. С. 353—354. Sacra directa per Iohannem comitem concilio (СРГ 8723t) // АСО I, 1, 3, 31—32 (№ 93). *Mansi* IV, 1396—1397. TLG\* 5000/1.

110. Послание комита Иоанна к императорам из Ефеса. С. 354—356. Iohannis comitis relatio ad imperatorem (СРГ 8724t) // РГ 84,

<sup>75</sup> Из греческого заголовка послания в АСО видно, что оно было адресовано не адвокату («схоластику»), а (евнуху) Схоластикию.

<sup>76</sup> Включено в собрание писем блж. Феодорита Кирского под № 160.

<sup>77</sup> Включено в собрание писем блж. Феодорита Кирского под № 157.

<sup>78</sup> Включено в собрание писем блж. Феодорита Кирского под № 158.

ОТДЕЛ IV. БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ МАТЕРИАЛЫ

605—607 (только лат. пер.). АСО I, 1, 7, 67—68 (№ 45). *Mansi* IV, 1397—1398 (только лат. пер.). TLG\* 5000/1.

111. Наставление (инструкция), с которым восточные отправили от себя в Константинополь епископов для состязания на суде с православными епископами, посланными также в Константинополь от Вселенского Собора. С. 356—357. *Mandatum Orientalium episcopis Constantinopolim directis* (СРГ 8742t) // PG 84, 617—618 (только лат. пер.). АСО I, 1, 3, 36—38 (№ 96). *Mansi* IV, 1400—1401. TLG\* 5000/1.
112. Первое прошение еретиков, посланное к императору из Халкидона. С. 357—359. *Contestatio prima ad Theodosium et Valentinianum imp. aug.* (СРГ 6329t; ср. СРГ 8759) // PG 84, 629—631 (= PG 83, 1466—1469) (только лат. пер.). АСО I, 1, 7, 72—73 (№ 62). *Mansi* IV, 1401—1403 (только лат. пер.). TLG\* 5000/1. БУ ТСО 1263<sup>79</sup>.
113. Второе прошение тех же, отправленное из Халкидона к августу Феодосию. С. 359—361. *Contestatio secunda ad Theodosium et Valentinianum imp. aug.* (СРГ 6330t; ср. СРГ 8762) // PG 84, 632—635 (= PG 83, 1469—1471) (только лат. пер.). АСО I, 1, 7, 74—75 (№ 63). *Mansi* IV, 1403—1405 (только лат. пер.). TLG\* 5000/1. БУ ТСО 1263<sup>80</sup>.
114. Третье прошение еретиков, посланное к императорам из того же города. С. 361—363. *Contestatio tertia ad Theodosium et Valentinianum imp. aug.* (СРГ 6331t; ср. СРГ 8763) // PG 84, 635—637 (= PG 83, 1471—1473) (только лат. пер.). АСО I, 1, 7, 75—76 (№ 64). *Mansi* IV, 1405—1406 (только лат. пер.). TLG\* 5000/1. БУ ТСО 1263<sup>81</sup>.
115. Послание тех же к своим (единомыслителям) в Ефесе. С. 363.

<sup>79</sup> Включено в собрание писем блж. Феодорита Кирского под № 166.

<sup>80</sup> Включено в собрание писем блж. Феодорита Кирского под № 167.

<sup>81</sup> Включено в собрание писем блж. Феодорита Кирского под № 168.

Mandatariorum Orientalium Epistula ad episcopos Ephesi degentes (CPG 6349t; ср. CPG 8752) // PG 84, 620—621 (= PG 83, 1464) (только лат. пер.). АСО I, 1, 7, 76—77 (№ 65). *Mansi* IV, 1406—1407 (только лат. пер.). TLG\* 5000/1. БУ ТСО 1263<sup>82</sup>.

116. Послание Феодорита, еп. Кирского, из Халкидона к еп. Иерапольскому. С. 363—365. Theodoretī ep. Syri Epistula ad Alexandrum Hierapolitanum (CPG 6242t; ср. CPG 8757) // PG 84, 626—628 (= PG 83, 1473—1476) (только лат. пер.). АСО I, 1, 7, 79—80 (№ 69). *Mansi* IV, 1407—1408 (только лат. пер.). TLG\* 5000/1. БУ ТСО 1263<sup>83</sup>.

117. Часть беседы Феодорита, еп. Кирского, в Халкидоне к послам еретиков и доброжелателям Нестория. С. 365—367. Theodoretī ep. Syri [Fragmentum] ex sermone Chalcedone, cum essent abituri, habito (CPG 6228t) // PG 84, 56—60 (= Ibid., 637—639) (только лат. пер.). АСО I, 1, 7, 82—83 (№ 71). *Mansi* IV, 1408—1410 (только лат. пер.). TLG\* 5000/1.

118. Беседа Иоанна, еп. Антиохийского, произнесенная в Халкидоне, после беседы Феодорита, для воодушевления своих (единомыслителей). С. 367—368. Iohannis Antiocheni Sermo Chalcedone habitus (CPG 6355t) // PG 84, 60—61 (= Ibid., 639—640) (только лат. пер.). АСО I, 1, 7, 84 (№ 72). *Mansi* IV, 1410—1411 (только лат. пер.). TLG\* 5000/1.

119. К тем же другое послание еретиков, в котором они преждевременно хвалятся победой. С. 368. Mandatariorum Orientalium Epistula ad episcopos Ephesi degentes (CPG 6350t; ср. CPG 8753) // PG 84, 621 (= PG 83, 1464—1465) (только лат. пер.). АСО I, 1, 7, 77 (№ 66). *Mansi* IV, 1411—1412 (только лат. пер.). TLG\* 5000/1.

<sup>82</sup> Включено в собрание писем блж. Феодорита Кирского под № 163.

<sup>83</sup> Включено в собрание писем блж. Феодорита Кирского под № 169. Новое переиздание на основе АСО: SC 429. P. 80—88 (греч. текст с франц. пер.), 88—94 (древний лат. пер.).

БУ ТСО 1263<sup>84</sup>.

120. Послание к еп. Руфу некоторых восточных, бывших послами в Константинополе. С. 368—372. *Mandatariorum Orientalium Epistula ad Rufum episc. Thessalonicae* (CPG 6319; ср. CPG 8758) // PG 83, 1476—1481. ACO I, 1, 3, 39—42 (№ 97). *Mansi IV*, 1412—1417. TLG\* 5000/1. БУ ТСО 1263<sup>85</sup>.
121. Списки посланий восточных еретиков, которые от лица всех были послами в Константинополе. С. 372—373. *Synodi Orientalium Epistula ad mandatarios* (CPG 8754t) // PG 84, 621—624 (только лат. пер.). ACO I, 1, 7, 77—78 (№ 67). *Mansi IV*, 1417—1419 (только лат. пер.). TLG\* 5000/1.
122. Донесение восточных, живших в Ефесе, августам Феодосию и Валентиниану. С. 373—374. *Synodi Orientalium Relatio ad imperatores* (CPG 8755t) // PG 84, 624—625 (только лат. пер.). ACO I, 1, 7, 78—79 (№ 68). *Mansi IV*, 1419—1420 (только лат. пер.). TLG\* 5000/1.
123. Послание еретических послов к своим (единомыслителям) в Ефесе. С. 374—375. *Mandatariorum Orientalium Epistula ad episcopos Ephesi degentes* (CPG 6351t; ср. CPG 8761) // PG 84, 628—629 (= PG 83, 1465—1466) (только лат. пер.). ACO I, 1, 7, 81 (№ 70). *Mansi IV*, 1420—1422 (только лат. пер.). TLG\* 5000/1. БУ ТСО 1263<sup>86</sup>.
124. Список с донесения святого собора, посланного им с Палладием магистрианом в июльские календы, в седьмой день месяца Епифи, 15-го индиктиона. С. 375—378. *Cyrrillianorum Relatio ad Theodosium et Valentinianum imp.* (CPG 8697t) // ACO I, 1, 3, 10—13 (№ 84). *Mansi IV*, 1421—1425. TLG\* 5000/1.

<sup>84</sup> Включено в собрание писем блж. Феодорита Кирского под № 164.

<sup>85</sup> Включено в собрание писем блж. Феодорита Кирского под № 170.

<sup>86</sup> Включено в собрание писем блж. Феодорита Кирского под № 165.

125. Ответ епископов, находившихся в Константинополе, на послание собора. С. 378—379. *Episcoporum Constantinopoli consistentium Commonitorium* (CPG 8681t; CPG 5778t, ср. CPG 8682<sup>87</sup>) // PG 85, 1801 (*Dalmatii archimandritae Constantinopolitani Apologia*). АСО I, 1, 2, 65—66 (№ 66); 68—69 (№ 67). *Mansi IV*, 1428—1429. TLG\* 5000/1.
126. Список с послания, посланного святому собору константинопольским клиром. С. 380. *Dalmatii archimandritae et cleri Constantinopolitani Epistula ad synodum Cyrillianorum* (CPG 5777t; ср. CPG 8703) // PG 85, 1800—1801. АСО I, 1, 3, 14—15 (№ 86). *Mansi IV*, 1432. TLG\* 5000/1.
127. Список с ответного послания святого собора на императорскую грамоту, читанную знатнейшим комитом Иоанном. С. 380—382. *Synodi Cyrillianorum Relatio ad imperatores* (CPG 8729t) // АСО I, 1, 3, 32—33 (№ 94). *Mansi IV*, 1433—1436. TLG\* 5000/1.
128. Список с послания Кирилла, архиеп. Александрийского, к клиру и народу константинопольскому. С. 382—383. *Cyrilli Alexandrini Epistula XXVII: Ad clerum populumque Constantinopolitanum* (CPG 5327t; ср. CPG 8734) // PG 77, 141—144. АСО I, 1, 3, 45—46 (№ 100). *Mansi IV*, 1436—1437. TLG\* 5000/1.
129. Список с послания Ефесского еп. Мемнона к константинопольскому клиру. С. 383—384. *Memnonis Ephesini Epistula ad clerum Constantinopolitanum* (CPG 5790t; ср. CPG 8735) // PG 77, 1464—1465. АСО I, 1, 3, 46—47 (№ 101). *Mansi IV*, 1437—1440. TLG\* 5000/1.

<sup>87</sup> Последние два номера CPG относятся к «Апологии» Далматия (*Dalmatii archimandritae Constantinopolitani Apologia*), которая в ДВС является составной частью данного «Ответа» (с. 379), хотя у *Mansi* она была снабжена самостоятельным заголовком. В АСО под номером 66 издан «Ответ», под номером 67 — «Апология» (в составе *Cyrilli Alexandrini Epistula XXIII*, см. № 63 нашей росписи).

ОТДЕЛ IV. БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ МАТЕРИАЛЫ

130. Послание собора к императорам об освобождении Кирилла и Мемнона. С. 384—386. Synodi Cyrillianorum Petitio ad imperatores (CPG 8733t) // АСО I, 1, 3, 47—48 (№ 102). *Mansi IV*, 1441—1444. TLG\* 5000/1.
131. Послание собора к константинопольскому клиру. С. 386—388. Synodi Cyrillianorum Epistula ad clerum Constantinopolitanum (CPG 8730t) // АСО I, 1, 3, 51—53 (№ 105). *Mansi IV*, 1444—1448. TLG\* 5000/1.
132. Список с послания архиеп. Кирилла к благоговейнейшим еп. Феопемпту, Потамону и Даниилу ...о тех коварствах, какие он испытал от Нестория и Иоанна. С. 388. Cyrilli Alexandrini Epistula XXVIII: Ad Theopemptum, Potamonem et Danielem episc. (CPG 5328t; ср. CPG 8725) // PG 77, 144—145. АСО I, 1, 3, 50—51 (№ 104). *Mansi IV*, 1448. TLG\* 5000/1.
133. Список с послания епископов, находившихся в Константинополе, к святому собору Ефесскому в 20 день Месории, индиктиона 15. С. 388—389. Epistula ad synodum scripta ab episcopis qui inventi sunt Constantinopoli (CPG 8736t) // АСО I, 1, 3, 42—43 (№ 98). *Mansi IV*, 1449. TLG\* 5000/1.
134. Ответное послание собора к тем же епископам, находящимся в Константинополе. С. 389—391. Synodi Cyrillianorum Epistula ad Eulalium et ceteros (CPG 8738) // АСО I, 1, 3, 43—44 (№ 99). *Mansi IV*, 1449—1453. TLG\* 5000/1.
135. Прошение и ходатайство константинопольского клира о святом Ефесском соборе. С. 391—392. Cleri Constantinopolitani Petitio (CPG 8732t) // АСО I, 1, 3, 49—50 (№ 103). *Mansi IV*, 1453—1456. TLG\* 5000/1.
136. Наставление святого собора, данное посланным от него в Константинополь благоговейнейшим епископам, о том, как вести дело

о восточных. С. 392—393. Synodi Cyrillianorum Mandatum episcopis Constantinopolim directis (CPG 8740t) // АСО I, 1, 3, 33—36 (№ 95)<sup>88</sup>. *Mansi* IV, 1457—1460. TLG\* 5000/1.

137. Список с донесения святого собора, посланного с еп. Ювеналием, Фирмом, Флавианом, Аркадием, Феодотом, Акакием, Евоптием и пресвитером Филиппом. С. 393—395. Synodi Cyrillianorum Relatio ad imperatores per legatos (CPG 8741t) // АСО I, 1, 3, 65—66 (№ 108). *Mansi* IV, 1460—1464. TLG\* 5000/1.

138. Послание Алипия к Кириллу. С. 395—396. Alypii presbyteri ecclesiae Apostolorum Epistula ad Cyrillum Alexandrinum [= Cyrilli Alexandrini Epistula XXIX] (CPG 5779; ср. CPG 5329, 8751) // PG 77, 145—148. АСО I, 1, 3, 74—75 (№ 116). *Mansi* IV, 1464. TLG\* 5000/1.

Т. 2<sup>89</sup>

139. Деяние VII (совещания собора). Доношение кипрских епископов на Ефесском соборе. С. 5—8 [Т. 1. С. 397—400]. Gesta de episcopis Cypriis (CPG 8744t) // АСО I, 1, 7, 118—121 (№ 81). *Mansi* IV, 1465—1468 (только лат. пер.). TLG\* 5000/1.

140. Определение того же святого собора. С. 8 [Т. 1. С. 400]. Decretum ejusdem sanctae synodi (CPG 8744t) // АСО I, 1, 7, 122 (№ 81)<sup>90</sup>. *Mansi* IV, 1469. TLG\* 5000/1<sup>91</sup>.

<sup>88</sup> В АСО в конце «Наставления» приводятся подписи всех 140 епископов, подписавших данный документ; у *Mansi* и в ДВС отмечено, что подписались «все <...> епископы, перечисленные в деяниях».

<sup>89</sup> Пагинация после рус. названий актов дается по изд.: ДВС. Т. 1. Казань, 1892.

<sup>90</sup> В АСО (и, соответственно, в CPG) приводится в составе Деяния о кипрских епископах и не снабжено подзаголовком. Впоследствии данное определение было включено в канонические сборники в качестве 8 канона III Вселенского собора.

<sup>91</sup> Греч. текст опубликован также: COGD I, 111—112 (с параллельным лат. пер.).

ОТДЕЛ IV. БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ МАТЕРИАЛЫ

141. Правила двухсот святых и блаженных отцов, собравшихся в Ефесе<sup>92</sup>.
142. Послание того же святого Ефесского собора к священному собору Памфилийскому о Евстафии, бывшем их митрополите. С. 11—12 [Т. 1. С. 403—404]. *Epistula ad episcopos Pamphyliae* (CPG 8747t) // АСО I, 1, 7, 123—124 (№ 83). *Mansi IV*, 1476—1477. TLG\* 5000/1<sup>93</sup>.
143. Определение святого и Вселенского собора против нечестивых мессалиан, которые называются также евхитами и энтузиастами. С. 12—13 [Т. 1. С. 404—405]. *Definitio contra Messalianitas* (CPG 8746t) // АСО I, 1, 7, 117—118 (№ 80). *Mansi IV*, 1477—1478 (только лат. пер.). TLG\* 5000/1<sup>94</sup>.
144. Прощение, поданное святому собору Евпрепием, еп. Бизским и Аркадиопольским, и Кириллом, еп. Целенским. С. 13 [Т. 1. С. 405]. *Gesta de episcopis Europae* (CPG 8745t) // АСО I, 1, 7, 122—123 (№ 82). *Mansi IV*, 1478 (только лат. пер.). TLG\* 5000/1.

(Продолжение следует)

<sup>92</sup> См. примеч. 18.

<sup>93</sup> Данное послание традиционно включается в канонические сборники Православной Церкви (отдельно либо в качестве 9 канона III Вселенского собора).

<sup>94</sup> Греч. текст опубликован также: COGD I, 109—111 (с параллельным лат. пер.).

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

1. Произведения древних авторов

- Athan. De decret. Athanasii Alexandrini De decretis Nicaenae synodi (TLG\* 2035/3; CPGS 2120; БУ ТСО 574)
- Euseb. VC Eusebii Caesariensis De Vita Constantini (TLG\* 2018/20; CPGS 3496; ВHG<sup>a</sup> 361x<sup>95</sup>)
- Gel. HE Gelasii Syziceni Historia ecclesiastica (CPGS 6034; ср. CPGadd 6034)
- Socr. HE Socrati Scholastici Historia ecclesiastica (TLG\* 2057/1; CPGS 6028; ср. CPGadd 6028<sup>96</sup>)
- Soz. HE Sozomeni Historia ecclesiastica (TLG\* 2048/1; CPGS 6030<sup>97</sup>)
- Theod. HE Theodreti Cyri Historia ecclesiastica (TLG\* 4089/3; CPGS 6222; ср. CPGadd 6222<sup>98</sup>)

2. Издания и переводы источников, справочная литература

- COGD I Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta. Vol. I: The Oecumenical Councils: From Nicaea I to Nicaea II (325—787) / Cur. G. Alberigo et al. Turnhout: Brepols, 2006. (Corpus christianorum).
- Denzinger 1976 Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum / Ed. H. Denzinger; Retravit, auxit, notulis ornavit A. Schönmetzer. Barcinone; Friburgi Briscoviae; Romae, <sup>36</sup>1976.
- Grumel 1932 Les registes des actes du Patriarcat de Constantinople / Ed. par V. Grumel. Vol. I. Fasc. I. [Istanbul], 1932.

<sup>95</sup> Рус. пер.: Четыре книги о жизни блаженного царя Константина // *Евсевий Памфил. Жизнь блаженного василевса Константина*. М., <sup>3</sup>1998 (СПб., <sup>1</sup>1849). С. 25—178.

<sup>96</sup> Рус. пер.: *Сократ Схоластик. Церковная история*. Саратов, <sup>2</sup>1911 (пер. изд.: М., <sup>3</sup>1996) (СПб., <sup>1</sup>1850).

<sup>97</sup> Рус. пер.: *Эрмий Созомен Саламинский. Церковная история*. СПб., 1851.

<sup>98</sup> Рус. пер.: *Феодорит Кирский. Церковная история*. СПб., 1852 (перенабор с новыми коммент.: М., 1996. [История Христианской Церкви в произведениях ее писателей. Вып. 1]).

ΟΤΔΕΛ ΙV. ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΧΕΣ ΜΑΤΕΡΙΑΛΛΥ

- Karmiris 1960 *Karmiris I.* Τὰ δογματικά καὶ συμβολικά μνημεία τῆς Ὁρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας. Τ. Ι—ΙΙ. Ἀθήναι, <sup>2</sup>1960; Graz, 1968.
- Loofs 1905 *Nestoriana. Die Fragmente des Nestorius / Hrsg. von F. Loofs.* Halle, 1905.
- Mansi *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio... / Evulgavit J. D. Mansi.* Τ. Ι—XXXI. Florentiae; Venetiis, 1759—1798 (Τ. Ι—LIII. Paris, <sup>2</sup>1901—1927).
- ДСКІ *Бенешевич В. Н.* Древнеславянская Кормчая XIV титулов без толкований. Т. I. Вып. 1—3 [с единой пагинацией]. СПб., 1906—1907 (Leipzig, <sup>1</sup>1974).
- БУ ТСО Библиографический указатель к «Творениям святых отцов в русском переводе» // БВ 3. 2003. С. 276—349; 4. 2004. С. 410—477; 5—6. 2005—2006. С. 493—627.

Ю. А. ШИЧАЛИН

## О СМЫСЛЕ ФРАЗЕОЛОГИЗМА ΕΝ ΑΝΘ' ΕΝΟΣ

Данная заметка возникла в ходе толкования *Plat. Resp.* 331b5—7. Кефал, достойный и богатый старец, заключает рассуждение о том, что богатство хотя и не может исправить дурного характера, но хорошему человеку оно может помочь легче переносить старость. Заметив, что при наличии богатства пожилому человеку легче вернуть иные долги перед людьми и богом, Кефал непосредственно вслед за этим говорит: ἔχει δὲ καὶ ἄλλας χρεῖας πολλάς ἀλλὰ ἐν γέ ἀνθ' ἐνός οὐκ ἐλάχιστον ἔγωγε θεῖην ἂν εἰς τοῦτο ἀνδρὶ νοῦν ἔχοντι, ὃ Σώκρατες, πλοῦτον χρησιμώτατον εἶναι. Если уберем ἐν γέ ἀνθ' ἐνός, текст совершенно прозрачен, и его не литературный, а технический перевод, корректно отражающий все элементы греческого текста, мог бы быть таким: «И хотя у богатства есть другие полезные свойства, но я счел бы, Сократ, что для человека разумного оно весьма полезно не в последнюю очередь для этого» (то есть для того, что в старости расплатиться с разного рода долгами).

ἐν ἀνθ' ἐνός Егунов перевел «сравнивая одно с другим». Это значит, что фразеологизма как такового здесь, собственно, и нет, а есть эллипс, например, διασκοπῶν, из-за которого фразеологизм возникает: «рассматривая одно свойство богатства в сравнении с другим, я бы счел», и пр. (Егунов переводит незаконченным видом «я бы лично полагал»). Так же в свое время переводил Jowett и вслед за ним, буквально воспроизводя его перевод ἐν ἀνθ' ἐνός, Paul Shorey<sup>1</sup>: It has also many other uses. But, setting one thing against

<sup>1</sup> Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1969 (цит. по: [www.perseus.tufts.edu/](http://www.perseus.tufts.edu/)).

another, I would lay it down, Socrates, that for a man of sense this is the chief service of wealth”. Сходным образом понимают рассматриваемый текст Платона и французы<sup>2</sup>.

James Adam<sup>3</sup>, защищая чтение рукописей ἀλλὰ γε ἐν ἀνθ' ἐνός против чтения Стобея (*Flor.* 94. 22) ἀλλὰ ἔν γε ἀνθ' ἐνός, принятого Burnet<sup>4</sup>, считает, что вставка γε ослабляет противопоставление двух частей фразеологизма, наличное и в других текстах Платона (*Phil.* 63b ἐν ἀνθ' ἐνός и *Legg.* 705b ἀνθ' ἐνός ἐν), а также отмечает, что в пассаже из «Еврипида», который привлекает Stallbaum (*Orest.* 651: ἐν μὲν τόδ' ἡμῖν ἀνθ' ἐνός δοῦναί σε χρή), рассматриваемое выражение «is quite different and does not mean 'hoc praecipue,' but 'one thing in return for one thing,' as is clear from lines 646 f.».

К рассмотрению текста Еврипида мы обратимся ниже, а сейчас заметим, что у прочих толкователей и в разных словарях ἐν ἀνθ' ἐνός понимается по-разному. Если верить паремиографу XIV века Макарию Хрисокефалу (*Paroemiae*, 3.78.1—2), Ἐν ἀνθ' ἐνός говорится ἐπὶ τῶν ποιούντων καλῶς ἀνθ' ὧν ἔπαθον (то есть что-то вроде «дашь на дашь»). Возможно, наш фразеологизм кем-то в этом смысле и использовался, но только не в интересующих нас текстах классического периода и ориентированных на них.

По поводу нашего фрагмента из «Государства» Н. Stephanus<sup>5</sup> отмечает, что Платон использует ἐν ἀνθ' ἐνός pro Si unum uni confertur; в том же смысле толкует Magnien-Lacroix<sup>6</sup> (1969): une chose en comparaison de l'autre. Fr. Ast в статье ἀντί<sup>7</sup> приводит *Gorg.* 526e3—4 (τὸν ἀγῶνα τοῦτον, ὃν ἐγὼ φημι ἀντὶ πάντων τῶν ἐνθάδε ἀγώνων εἶναι) и замечает: Hinc et ἐν ἀνθ' ἐνός (propr.

<sup>2</sup> Elle a aussi beaucoup d'autres avantages. Mais si nous les opposons un à un, je soutiens, Socrate, que, pour l'homme sensé, c'est là que réside la plus grande utilité de l'argent (V. Cousin).

<sup>3</sup> The Republic of Plato. Cambridge University Press, 1902.

<sup>4</sup> Platonis opera, vol. 4. Oxford: Clarendon Press, 1902, 1968.

<sup>5</sup> Thesaurus graecae linguae. T. I / Ed. H. Stephanus. Genevae, 1572.

<sup>6</sup> Magnien V., Lacroix M. Dictionnaire grec-français. Paris, 1969. P. 2167.

<sup>7</sup> Lexicon Platonicum I. 1835. P. 188—189.

*unum prae altero*, h.e. *prae ceteris, maxime, potissimum*. Dictio est similis Homericæ πρὸ ὁ τοῦ, i. e. ὁ πρὸ τοῦ<sup>8</sup>) и далее приводит тексты *Phileb.* 63c, *Resp.* I, 331b, *Legg.* IV, 705b; в том же смысле понимают ἐν ἀνθ' ἐνός LSJ (above all) и *Bailly* (pardessus tout). Несмотря на то, что между двумя первыми и последующими интерпретациями есть некая разница, в целом они вполне сопоставимы, поскольку развитие значения выражения ἐν ἀνθ' ἐνός от «в сравнение с ч.-л.» к «преимущественно перед всем прочим» предположить несложно.

Но рассмотрим, так ли это. Возьмем один поздний, но, как представляется, показательный текст из словаря Суда (s. v. Πάππα): πάππα καὶ τέττα καὶ ἄππα οὐχ ὁ τροφεύς, ἐν ἀνθ' ἐνός ἐστίν, ἀλλὰ προσφώνησις πρὸς τροφέα. καὶ τὸ πάππα καὶ ἄππα οὐ ψιλῶς ὁ πατήρ, ἀλλὰ πρὸς πατέρα σεπτικῆ φωνῆ· καὶ τὸ τέττα ἑταίρου. Интерпункция Адлера несколько затемняет дело, но текст в любом случае ясен: воспитатель не есть ἐν ἀνθ' ἐνός «папаша», «отец» или «папа», но эти слова являются некими способами обращения к воспитателю; и отец также не просто «папаша» и «папа», но это способ почтительного обращения к отцу, так же как «отец» — к другу. Из этого текста ясно, что ἐν ἀνθ' ἐνός — синоним к ψιλῶς и переводить его нужно «попросту» или «попросту говоря», и если мы почувствовали смысл такого употребления, то легко находим по-русски контекстные синонимы: «один в один», «точь-в-точь», «как есть», «прямо-таки», «буквально», «в собственном смысле слова» и пр.

Посмотрим, будет ли работать это понимание в других контекстах. Диоген Лаэртий излагает представления Пифагора (8.9.3—5): τὴν μέθην ἐν ἀνθ' ἐνός βλάβην καλεῖ [sc. Pythagoras] καὶ πλησμονὴν

<sup>8</sup> ὁ sic! Толкование этого текста Гомера и, в частности, понимание его Астом — особая статья, поэтому просто приведу контекст (Диомед, задумав знаменитую вылазку, ищет товарищей): σύν τε δὴ ἐρχομένω καὶ τε πρὸ ὁ τοῦ ἐνόησεν // ὅππως κέρδος ἔη· μοῦνος δ' εἰ πέρ τε νοήσῃ // ἀλλὰ τέ οἱ βράσσων τε νόος, λεπτή δέ τε μήτις (Il. 10.224—226; Гнедич: «Двум совокупно идущим, один пред другим вымышляет, // Что для успеха полезно; один же хотя бы и мыслил, — // Медленней дума его и слабее решительность духа»).

πᾶσαν ἀποδοκιμάζει, λέγων μὴ παραβαίνειν μήτε τῶν ποτῶν μήτε τῶν σιτίων μηδένα τὴν συμμετρίαν. Корректный перевод, я думаю, таков: «Пифагор называет пьянство попросту вредом (или «как есть вредом», «в буквальном смысле слова вредом», и пр.), причем отвергает всякое пресыщение, наказывая не преступать соответствующей меры ни в питье, ни в пище». Очень удачен перевод М. Л. Гаспарова: «Пьянство именует он доподлинною пагубой и всякое излишество осуждает: ни в питье, ни в пище, говорит он, не должно преступать соразмерности»; не так ярко, но правильно переводит С. D. Yonge<sup>9</sup>: «He calls drunkenness an expression identical with ruin...».

Теперь рассмотрим упоминавшийся текст из Еврипида (*Orest.* 658). Орест, которому грозит гибель, просит Менелая вспомнить, какие жертвы принес Агамемнон, чтобы спасти его жену: ἀπότεισον οὖν μοι ταὐτὸ τοῦτ' ἐκεῖ ἀβῶν, // μίαν πονήσας ἡμέραν, ἡμῶν ὑπερ // σωτήριος στάς, μὴ δέκ' ἐκπλήσας ἔτη. // ἐν μὲν τόδ' ἡμῖν ἀνθ' ἐνός δοῦναί σε χρή... — и просит спасти его и Электру. Несмотря на инверсию, разорвавшую наш фразеологизм, он сохраняет свое значение: «Попросту говоря (ἐν ἀνθ' ἐνός), нужно, чтобы сделал для нас вот что (τόδε)...» (а никак не χρή σε δοῦναί ἡμῖν τόδ' ἐν ἀνθ' ἐνός [ἄλλου?]). При этом ясно, что Еврипид обыгрывает фразеологизм: не нужно трудиться десять лет, потрудись один день (μίαν ἡμέραν), а, попросту говоря (ἐν ἀνθ' ἐνός), спаси нас. Толкование этого текста в духе Макария Златоглава, то есть как «one thing in return for one thing», кажется мне решительно невероятным.

Кроме того, пример из Еврипида также ясно показывает, что неразрывность фразеологизма не может служить резонансом в пользу того или иного чтения нашего текста из «Государства»: ἀλλὰ ἔν γε ἀνθ' ἐνός или ἀλλὰ γε ἐν ἀνθ' ἐνός. Но рассмотрим другие платоновские тексты. В начале IV книги «Законов» Платон рассуждает о том, что близость моря может оказаться пагубой для города и его жителей, поскольку благодаря торговле у них может завестись

<sup>9</sup> London: Henry G. Bohn, 1853.

много денег, которые неизбежно будут развращать граждан. В этом случае смягчить вред от близости моря может только то, что местность будет давать все необходимое в достаточном количестве, так что не нужен будет импорт; а поскольку в гористой местности трудно произвести великое изобилие продуктов, не потребуются и экспорта. И далее Афинянин продолжает (705b2—b6): τοῦτο γὰρ ἔχουσα, πολλὴν ἑξαγωγὴν ἂν παρεχομένη, νομίματος ἀργυροῦ καὶ χρυσοῦ πάλιν ἀντεπίπλαϊτ' ἂν, οὐ μείζον κακὸν ὡς ἔπος εἰπεῖν πόλει ἀνθ' ἐνὸς ἐν οὐδὲν ἂν γίγναιτο εἰς γενναίων καὶ δικαίων ἠθῶν κτήσιν, ὡς ἔφαμεν, εἰ μεμνήμεθα, ἐν τοῖς πρόσθεν λόγοις. Корректное переложение, опять-таки не претендующее на литературный глянец, может быть таким: «В самом деле, если у государства будет означенное [изобилие продуктов], то оно, предоставив возможность обильного вывоза, вследствие этого может опять [, как и в случае активного импорта,] наполниться золотой и серебряной монетой, а, большего, так сказать, зла для города не может быть попросту никакого для усвоения благородного и справедливого нрава, как мы, если это не забылось, говорили в предшествующих рассуждениях». Ясно также и то, что Платон опять обыгрывает словесное выражение фразеологизма, сказав ἀνθ' ἐνὸς ἐν οὐδὲν (чему по-русски некоторым соответствием могло бы служить «как есть никакого»).

В «Филебе» Сократ добирается до мысли о том, что необходимо некое совмещение ума и удовольствия (ἡδονή), и спрашивает об этом сами удовольствия, которые и отвечают следующее (63b7—c3): “Τὸ μόνον καὶ ἔρημον εἰλικρινὲς εἶναι τι γένος οὔτε πάνυ τι δυνατὸν οὔτ' ὠφέλιμον πάντων γε μὴν ἡγούμεθα γενῶν ἄριστον ἐν ἀνθ' ἐνὸς συνοικεῖν ἡμῖν τὸ τοῦ γινώσκειν τᾶλλά τε πάντα καὶ<sup>10</sup> αὐτὴν ἡμῶν τελέως εἰς δύναμιν ἐκάστην”. «Нет решительно никакой ни возможности, ни проку в том, чтобы существовал некий единственно и исключительно чистый род; однако же мы [, то есть Удовольствия,] полагаем, что из всех родов как есть наилучшим для

<sup>10</sup> Издатели разумно убирают рукописное αὐτὴν перед αὐτὴν как очевидную диплографию.

#### ОТДЕЛ IV. ЗАМЕТКИ

того, чтобы жить с нами, является познание как всего остального, так в частности, и каждого из нас [ Удовольствий, ] в доступную меру совершенства».

Если мы теперь вернемся к тому тексту, с которого начали это рассмотрение, он теперь едва ли вызовет затруднения. Поэтому вновь воспроизведем текст и перевод, не делая в этом последнем никаких лагун. ἔχει δὲ καὶ ἄλλας χρείας πολλάς· ἀλλὰ ἐν γε ἀνθ' ἐνός οὐκ ἐλάχιστον ἔγωγε θείην ἂν εἰς τοῦτο ἀνδρὶ νοῦν ἔχοντι, ὃ Σώκρατες, πλοῦτον χρησιμώτατον εἶναι. «И хотя у богатства есть другие полезные свойства, но я счел бы, Сократ, что для человека разумного оно — прямо сказать, не в последнюю очередь — весьма полезно для указанной цели».

ОТДЕЛ V  
ХРОНИКА И ОТЧЕТЫ



# ХРОНИКА НАУЧНОЙ ЖИЗНИ АКАДЕМИИ ЗА 2004/2005 УЧЕБНЫЙ ГОД

ИЗ ЖУРНАЛА ЗАСЕДАНИЙ  
СОВЕТА МДАИС ОТ 29 ДЕКАБРЯ 2004 ГОДА

*Слушали:*

Сообщение секретаря Совета иерея Павла Великанова о состоявшихся 8 ноября защитах кандидатских диссертаций и дипломных работ выпускников Семинарии и Академии.

*Защитили диссертацию на соискание ученой степени кандидата богословия выпускники дневного отделения Академии:*

1. Леонтий (Козлов), иеромонах, выпускник Академии 2003 г. (по кафедре Богословия на тему: «Труды преподобного Никодима Святогорца в освещении современной патрологической науки»).

2. Гайдаренко Павел, выпускник Академии 2003 г. (по кафедре Филологии на тему: «Протоиерей Александр Горский как исследователь славяно-русской книжности и литературы»).

*Защитил диссертацию на соискание ученой степени кандидата богословия выпускник дневного отделения Академии стипендиат Армянской Апостольской Церкви иеромонах Гевонд (Оганесян) (по кафедре Богословия на тему: «Нравственное учение святого Армянской Апостольской Церкви Григория Татеваци (XIV—XV вв.)»).*

*Защитил диссертацию на соискание ученой степени кандидата богословия выпускник заочного отделения 2002/2003 уч. г. иерей Димитрий Кирьянов (по кафедре Богословия на тему: «Основные черты учения неотомистов как главенствующей системы католического богословия»).*

## ОТДЕЛ V

*Защитил дипломную работу выпускник заочного отделения Академии 1996/1997 уч. г. игумен Михаил (Борей) (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Храм прп. Иоанна Лествичника Московской духовной семинарии: история, архитектура, святыни (опыт церковно-археологического исследования)»).*

*Успешно защитил дипломную работу выпускник Семинарии 2003 г.: Виноградов Алексей (по кафедре Церковной истории на тему: «"Житие протопопа Аввакума" как исторический источник»).*

*Постановили:* Сообщение принять к сведению.

*Зачислить выпускника Семинарии 2003 г. Виноградова Алексея на отделение Церковной истории вне конкурса.*

### ИЗ ЖУРНАЛА ЗАСЕДАНИЙ СОВЕТА МДАИС ОТ 7 ИЮНЯ 2005 ГОДА

*Слушали:*

*Сообщение секретаря Совета иерея Павла Великанова о проходившей 11 мая и 3 июня защите кандидатских диссертаций и дипломных работ выпускниками Академии, а также дипломных работ выпускниками Семинарии.*

*Успешно защитил диссертацию по соисканию ученой степени кандидата богословия преподаватель Московской духовной академии Грезин Петр Кузьмич (по кафедре Богословия на тему: «Опыт краткого догматического лексикона святоотеческого богословия»).*

*Защитили диссертации на соискание ученой степени кандидата богословия выпускники очного отделения 2004/2005 уч. г.:*

1. Белецкий Алексей, чтец (по кафедре Богословия на тему: «Религиозно-философские взгляды профессора Московской духовной академии И. В. Попова»).

2. Гелеван Василий, иерей (по кафедре Богословия на тему: «Жизненный путь и научное наследие профессора Духовной академии М. А. Старокадомского»).

3. Гелич Афанасий, иеродиакон (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Педагогическое значение учения святых отцов о борьбе со страстью гордости»).

4. Гусар Владислав, иерей (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Организация миссионерско-просветительской деятельности в епархии»).

5. Жуков Сергей, чтец (по кафедре Библистики на тему: «Библейские исследования блаженного Иеронима Стридонского в творении "Еврейские вопросы на книгу Бытия"»).

6. Илюточкин Кирилл, чтец (по кафедре Филологии на тему: «Корпус Дидима Слепца как памятник церковной письменности IV века»).

7. Кочуров Илия, иерей (по кафедре Богословия на тему: «Религиозно-философские взгляды А. И. Введенского, профессора Императорского университета в Петербурге»).

8. Курнасов Александр, иерей (по кафедре Церковной истории на тему: «История Свято-Успенской Вышенской пустыни»).

9. Лабынько Евгений, чтец (по кафедре Филологии на тему: «Художественные особенности седмичных молитв святителя Кирилла Турского в контексте евхологической традиции»).

10. Мартысевич Василий, чтец (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Проповедничество святителя Георгия (Конисского), архиепископа Могилевского»).

11. Мониц Александр, чтец (по кафедре Богословия на тему: «Жизнь и деятельность епископа Адалберта (Войтеха) Пражского»).

12. Мохов Андрей (экст.) (по кафедре Церковной истории на тему: «Монастыри и монашество в Уфимской земле (1799—1917)»).

13. Никодим (Павлинчук), иеродиакон (по кафедре Церковной истории на тему: «Монашество и монастыри Кишиневско-

Молдавской епархии в XX веке»).

14. Попов Александр, чтец (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Успенский Бахчисарайский монастырь: история, архитектура, святыни»).

15. Шаповалов Юрий, иерей (по кафедре Филологии на тему: «Житие преподобного Антония Сийского. Идеино-художественное своеобразие произведения в редакции царевича Иоанна»).

16. Шурыгин Артем, чтец (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Внешнее и внутреннее устройство общеобразовательного православного учебного заведения (на примере православной гимназии имени преподобного Сергия Радонежского, г. Сергиев Посад)»).

*Защитили кандидатские диссертации выпускники Академии 2004/2005 уч. г. и выпускники прошлых лет по сектору заочного обучения:*

1. Алексеев Андрей, диакон (по кафедре Богословия на тему: «Причины религиозного кризиса русского общества конца XIX — начала XX века»).

2. Аржаев Иоанн (по кафедре Богословия на тему: «Деятельная жизнь по святым отцам “Добротолубия”»).

3. Бурцев Алексей, иерей (по кафедре Богословия на тему: «Эпистолярное наследие святителя Феофана Затворника»).

4. Егоров Михаил, иерей (по кафедре Богословия на тему: «Сотрудничество Русской Православной Церкви с пенитенциарной системой и особенности ее реализации в современных условиях»).

5. Крылов Георгий, иерей (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Историко-литургический анализ печатных богослужебных Миней XVII в.»).

6. Лабутин Вениамин, игумен (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Пастырство в Русской Православной Церкви в XVII веке»).

7. Морозов Евгений, иерей (по кафедре Церковно-практических

дисциплин на тему: «Монастыри Томской епархии: история, архитектура, святыни»).

8. Паничкин Александр, протоиерей (по кафедре Церковной истории на тему: «История Санкт-Петербургской епархии до 1775 г.»).

9. Радаев Сергей, иерей (по кафедре Богословия на тему: «Разбор книги Ф. Мельникова “Блуждающее богословие”»).

10. Халюта Сергей, протоиерей (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Пещерные церкви и монастыри древней Тавриды VI—XVI вв.»).

*Успешно защитили диссертации на соискание ученой степени кандидата богословия выпускники Академии прошлых лет по очному отделению:*

1. Исаия Киккотис, архимандрит (Георгакис Спиридон), выпускник Академии 1997 г., клирик Кипрской Православной Церкви (по кафедре Богословия на тему: «История коливадских споров на Афоне и их богословское содержание»).

2. Савва (Тутунов), монах, выпускник Академии 1997 г., клирик Евкарпийской епархии Вселенского Патриархата (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Труды Поместного Собора 1917—1918 гг. по реформе епархиального управления и предсоборная о ней дискуссия»).

3. Цербаков Александр, выпускник Академии 2002 г. (по кафедре Церковной истории на тему: «Митрополит Мануил и его борьба с обновленчеством»).

4. Димитрий (Фокин), инок, выпускник Академии 2004 г. (по кафедре Богословия на тему: «Святоотеческое учение о терпении (по “Добротолюбию”»).

*Успешно защитил диссертацию на соискание ученой степени кандидата богословия выпускник Академии, клирик Грузинской Православной Церкви Канделаки Манучар (по кафедре Церковной истории на тему: «Святой Царь Давид Строитель и его церковная деятельность»).*

## ОТДЕЛ V

*Успешно защитил диссертацию на соискание ученой степени кандидата богословия выпускник Академии, стажер Волгоградского православного университета Патрин Вячеслав (по кафедре Богословия на тему: «История практики молитвы Иисусовой (Обзор историографии. Начальный период существования практики (IV—VI вв.) и ее историческое развитие до XIV в.)»).*

*Успешно защитил диссертацию на соискание ученой степени кандидата богословия профессорский стипендиат, клирик Болгарской Православной Церкви Шавулев Георгий (по кафедре Богословия на тему: «Константин Леонтьев как мыслитель в контексте православной традиции»).*

*Защитили дипломные работы выпускники Академии, клирики Сербской Православной Церкви:*

1. Максимович Иован (по кафедре Церковной истории на тему: «Святитель Василий Острожский и роль основанного им Острожского монастыря в жизни сербского народа»).

2. Максимович Синеша, свящ. (по кафедре Церковной истории на тему: «Св. Николай Велимирович и его духовное наследие»).

3. Мичич Слободан (по кафедре Церковной истории на тему: «Сербские новомученики свт. Платон, епископ Баянлукский, и свт. Петр, митрополит Дабробоснийский»).

4. Савич Сладжан (по кафедре Церковной истории на тему: «Черногорско-российские церковные связи в XIX веке»).

*Защитили дипломные работы выпускники Академии прошлых лет по сектору заочного обучения:*

1. Мороко Иоанн, протоиерей (по кафедре Богословия на тему: «Вопросы личной, семейной и общественной нравственности»).

2. Мухин Владимир, протоиерей (по кафедре Церковной истории на тему: «История закрытия храмов г. Казани в период с 1918 по 1940 г.»).

3. Петров Ростислав, иерей (по кафедре Церковной истории

на тему: «Митрополит Филофей (Лещинский), просветитель Западной Сибири»).

4. Прокопчук Сергей, диакон (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Военно-патриотические клубы как одно из направлений миссионерской работы среди молодежи»).

5. Флоринский Николай, протоиерей (по кафедре Церковной истории на тему: «Жизнь и деятельность митрополита Гавриила Банулеску-Бодони»).

6. (Швырков) Сергей, игумен (по кафедре Церковной истории на тему: «Тверские церковно-приходские школы в конце XIX — начале XX века (1890—1917)»).

*Защитили дипломные работы выпускники очного отделения Семинарии:*

1. Богданов Роман, чтец (по кафедре Церковной истории на тему: «Архиерейский Собор 1961 года»).

2. Власов Илья, диакон (по кафедре Филологии на тему: «Перевод 11-й книги “Моралии на Иова” святителя Григория Двоеслова»).

3. Галушко Павел, чтец (по кафедре Богословия на тему: «Основные методы ведения апологетической дискуссии в Интернет-пространстве»).

4. Горват Александр, иерей (по кафедре Библистики на тему: «Грехопадение (экзегетический анализ третьей главы книги Бытия)»).

5. Дикий Иван, диакон (по кафедре Библистики на тему: «Новозаветная экзегеза в трудах епископа Кассиана (Безобразова) (по Четвероевангелию)»).

6. Звонарев Сергей, чтец (по кафедре Церковной истории на тему: «Органы высшей церковной власти и управления Русской Православной Церкви в период с 1945 по 2000 г.»).

7. Игнатъев Антон, иерей (по кафедре Церковной истории на тему: «Старое кладбище г. Сергиева Посада. Церковный некрополь»).

8. Игумнов Антон, чтец (по кафедре Богословия на тему: «Учение Феодора Абу Курры, епископа Харрана, о свободе воли в свете святоотеческого предания»).

9. Карпенко Михаил, чтец (по кафедре Библистики на тему: «Экзегетический анализ второй главы книги Бытия»).

10. Касаткин Петр, чтец (по кафедре Церковной истории на тему: «Встреча советских руководителей с тремя митрополитами в 1943 году»).

11. Каушанский Дмитрий, чтец (по кафедре Церковной истории на тему: «Неудачные попытки защиты докторской диссертации историка Н. Ф. Каптерева»).

12. Кожухов Сергей, чтец (по кафедре Богословия на тему: «Учение о человеке св. Василия Великого на основании перевода текстов двух гомилий “Об устройении человека”»).

13. Козлитин Сергей, чтец (по кафедре Богословия на тему: «Эсхатология адвентистов седьмого дня»).

14. Комаров Дмитрий, диакон (по кафедре Церковной истории на тему: «История Парижского богословского института преподобного Сергия в связи с современной православной богословской литературой на французском языке»).

15. Корневич Владимир, чтец (по кафедре Филологии на тему: «Перевод 7-й книги “Моралии на Иова” святителя Григория Великого, папы Римского»).

16. Максимец Павел, чтец (по кафедре Библистики на тему: «Учение о Боге в книге Бытия»).

17. Мельниченко Александр, чтец (по кафедре Церковной истории на тему: «Русская Православная Церковь и Рим в домонгольский период»).

18. Мурзич Павел, иерей (по кафедре Богословия на тему: «Новое Поколение: история, вероучение, религиозная практика»).

19. Николаев Петр, чтец (по кафедре Богословия на тему: «Догматическое учение о Божией Матери по текстам воскресных служб Октоиха, атрибутируемых прп. Иоанну Дамаскину»).

20. Александр (Подшибякин), иеродиакон (по кафедре

Богословия на тему: «Вопросы веры и нравственности в трудах святителя Макария (Невского), митрополита Московского»).

21. Попрыгин Илья, чтец (по кафедре Филологии на тему: «Перевод учебника по Новому Завету “Pro seminar II”»).

22. Резниченко Александр, чтец (по кафедре Церковной истории на тему: «Тмутараканское княжество Киевской Руси X—XII вв.»).

23. Родченко Владимир, чтец (по кафедре Богословия на тему: «Священник Павел Флоренский и его понимание любви как религиозно-философской категории»).

24. Саврицкий Андрей, чтец (по кафедре Филологии на тему: «История празднования памяти преподобного Сергия Радонежского по рукописным уставам Троице-Сергиевого монастыря XV—XVII веков»).

25. Санников Олег, иерей (по кафедре Богословия на тему: «Учение святого Григория Нисского о творении мира (по сочинению “О Шестодневе”)»).

26. Сафронов Сергей, чтец (по кафедре Церковной истории на тему: «История учреждения патриаршества в Румынской Православной Церкви в 1925 году»).

27. Семенов Никита, чтец (по кафедре Церковной истории на тему: «История Русской Духовной Миссии в Иерусалиме»).

28. Сериков Дмитрий, чтец (по кафедре Богословия на тему: «Тема свободы в творчестве Н. А. Бердяева»).

29. Скидаленко Дмитрий, иерей (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Протопресвитер Георгий Шавельский и его учение о пастырском служении»).

30. Скорик Александр, диакон (по кафедре Богословия на тему: «Нравственно-богословские воззрения святителя Иоанна Тобольского»).

31. Сташкевич Дмитрий, чтец (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Миссионерская деятельность Российской Православной Церкви в Деяниях Поместного Собора 1917—1918 гг.»).

32. Сулин Сергей, чтец (по кафедре Филологии на тему: «Перевод трактата святителя Кирилла Александрийского “Против антропоморфитов”»).

33. Тихонов Михаил, чтец (по кафедре Филологии на тему: «Перевод книги “Об Иакове и блаженной жизни” (De Jakob et de beata vita) святителя Амвросия Медиоланского»).

34. Тихонов Павел, иерей (по кафедре Церковной истории на тему: «Житие и исповеднический подвиг святителя Агафангела, митрополита Ярославского»).

35. Уйбоайд Михаил, чтец (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Архимандрит Антоний (Амфитеатров) и его труды по пастырскому богословию»).

36. Ульянов Сергей, чтец (по кафедре Филологии на тему: «Перевод 6-й книги “Моралии на Иова” святителя Григория Великого, папы Римского»).

37. Федяев Константин, иерей (по кафедре Библистики на тему: «Псалтирь в русской библистике»).

38. Ханов Максим, чтец (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Первоначальный богослужебный Устав на Руси»).

39. Чусов Михаил, чтец (по кафедре Филологии на тему: «Перевод 5-й книги “Моралии на Иова” святителя Григория Великого, папы Римского»).

40. Шатохин Виталий, чтец (по кафедре Богословия на тему: «Влияние святых Кирилла Александрийского и Феодорита Кирского на формирование халкидонской христологии»).

41. Щудро Николай, чтец (по кафедре Богословия на тему: «Учение о богоподобии человека в патристической этике»).

42. Юлаев Константин, чтец (по кафедре Филологии на тему: «Перевод творения свт. Кирилла Александрийского “О воплощении Единородного”»).

43. Ялов Евгений, чтец (по кафедре Богословия на тему: «Перевод “О блаженных патриархах” свт. Амвросия, еп. Медиоланского»).

*Защитили дипломные работы выпускники Семинарии по экстернату:*

1. Бабичев Александр, чтец (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Миссионерская деятельность святителя Николая (Касаткина) в Японии»).

2. Бахтин Максим (по кафедре Богословия на тему: «Богословское осмысление моделей государственного и общественного устройства»).

3. Суворов Алексей, чтец (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Проблемы церковного брачного права, обусловленные параллельным существованием гражданского брачного права»).

4. Черняев Константин (по кафедре Богословия на тему: «Апологетика Православия в Интернет-пространстве: история, статистика, тенденции, перспективы»).

*Защитили дипломные работы выпускники Семинарии 2003/2004 уч. г.:*

1. Павленко Юрий, чтец (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Жизнь и труды канониста С. В. Троицкого»).

2. Щербина Михаил, иерей (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Миссионерские съезды Русской Православной Церкви в XIX—XX вв.»).

*Защитил дипломную работу выпускник Семинарии по экстернату 2003/2004 уч. г. Кирюхин Сергей, чтец (по кафедре Богословия на тему: «Оценка проблемы женского священства по материалам православно-старокатолического диалога»).*

*Не защитили кандидатские диссертации по очному отделению:*

1. Свящ. Сергей Ишков (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Социальное служение Русской Православной Церкви как направление миссионерской деятельности»).

2. Инок Димитрий Урусов (по кафедре Филологии на тему: «Лирика молитв в литературе XIX века»).

## ОТДЕЛ V

Всего было успешно защищено 38 кандидатских диссертации, 12 дипломных работ в Академии и 50 дипломных работ в Семинарии. Были рекомендованы к публикации 5 кандидатских диссертации — монаха Саввы Тутунова, священник Евгения Морозова, диакон Сергия Прокопчука, священник Георгия Шаповалова, священник Или Кочурова, а также дипломные работы студентов из Сербской Православной Церкви священник Синеши Максимовича и Слободана Мичича.

С глубоким удовлетворением Совет отметил постоянный и заметный рост научного уровня защищаемых кандидатских диссертаций и дипломных работ.

### ОТЗЫВЫ РЕЦЕНЗЕНТОВ НА КАНДИДАТСКИЕ ДИССЕРТАЦИИ ВЫПУСКНИКОВ АКАДЕМИИ (№ 1—16) И НА ДИПЛОМНЫЕ РАБОТЫ ВЫПУСКНИКОВ СЕМИНАРИИ (№ 17—28)

*1.1. ОТЗЫВ преподавателя протоиерея Леонида ГРИЛИХЕСА на кандидатскую диссертацию выпускника Московской духовной академии Сергея ЖУКОВА по кафедре Библистики на тему: «Библейские исследования блаженного Иеронима Стридонского в творении “Еврейские вопросы на книгу Бытия”»*

Представленная диссертация, объемом 213 страниц, содержит латинский текст и русский перевод творения блж. Иеронима Стридонского «Еврейские вопросы на книгу Бытия» (стр. 143—213) и предваряющее его исследование.

Произведение блж. Иеронима «Еврейские вопросы на книгу Бытия» занимает особое место не только в ряду святоотеческой литературы, но и среди работ самого блж. Иеронима. Задуманная им серия «Еврейских вопросов» на каждую из библейских книг осталась не осуществленной и ограничивается лишь единственным первым томом. Но и он предоставляет нам удивительную возможность заглянуть в творческую лабораторию создателя Вульгаты, где блж. Иероним предстает как лингвист, филолог, текстолог, эзегет.

Если учесть, что автор «Еврейских вопросов» уделяет также внимание библейской археологии, истории, географии, хронологии, обнаруживает знакомство не только с христианской, но и с раввинистической традицией, выступает с апологетическими рассуждениями против различных ересей и т. п., то остается лишь удивляться, почему столь важное и уникальное произведение ученого отца до сих пор не было переведено на русский язык. Полагаю, что причина во многом заключается в сложности текста и затрагиваемой в ней проблематики. Латинский текст «Еврейских вопросов...» изобилует греческими, еврейскими и арамейскими фразами и словами, и для того, чтобы понять и адекватно раскрыть содержательную сторону произведения, необходимо хорошее знание библейской текстологии, христианских и раввинистических источников, богословских споров того времени.

Несмотря на все перечисленные затруднения, диссертант мастерски справился с поставленной перед ним задачей и сделал прекрасный, внятный перевод, который свидетельствует не только о высокой языковой подготовке (владении классическими и семитскими языками, а также, что немаловажно, и русским), но и об определенной эрудиции в области библейских и богословских дисциплин.

Последнее особенно заметно в основной, исследовательской части, предваряющей перевод. Она снабжена оглавлением, списком сокращений, именованным указателем, тематической библиографией и состоит из введения, собственно исследования и заключения.

Вступление содержит необходимые, стандартные для подобных работ пункты: жанр, цель написания и т. д. Здесь же разбираются современные исследования, познакомиться с которыми автор диссертации смог благодаря работе в немецких библиотеках летом 2004 г.

В основной части дается подробная типологизация всего спектра интересов блж. Иеронима в области библеистики. На конкретных примерах, взятых из «Еврейских вопросов на книгу Бытия» и сгруппированных по пяти главам и множеству подглав, выявляются методы, подходы, инструментарий, источники, приоритеты и симпатии блж. Иеронима. Особый интерес вызывают следующие раз-

делы: глава 1, § 3, в которой диссертант прослеживает зависимость некоторых герменевтических принципов святоотеческой экзегезы от положений, разработанных александрийскими грамматиками; глава 4, § 2, в которой, анализируя замечания блж. Иеронима (на Быт. 1, 1), диссертант предлагает обзор толкований на первое слово Библии; глава 5, в которой рассматриваются комментарии богословского содержания; ряд других мест. В результате своей работы С. Жуков приходит к выводу, что блж. Иероним не только во многом предвосхитил задачи, которые были поставлены библеистикой Нового времени, но и методы их решения.

Похвально, что в заключительной части своей работы автор выходит за рамки научного анализа и пытается дать ответ на более общий вопрос: как соотносятся научные штудии с личным благочестием.

Многолетние споры и напряженное обсуждение учебной программы духовных школ показали, что вопрос этот нисколько не потерял своей актуальности и постоянно оказывается в самом центре внимания. Указывая на то, что составитель «Еврейских вопросов на книгу Бытия», сочинения, посвященного в первую очередь филологии и текстологии, почитается Церковью в лике святых, соискатель ученой степени замечает следующее. «Вопрос же о том, какую духовную пользу она (т. е. научная библеистика) приносит тому, кто уделяет большое внимание ее “схоластической” составляющей, упирается в предмет личного благочестия самого ученого. Так, для блж. Иеронима изучение еврейского языка являлось частью аскетического подвига, средством укрощения “ума, разжигающегося помыслами”, “греховных возбуждений”, “страстности природы”. Данный опыт свидетельствует о том, что духовная польза от чего-либо определяется нравственными установками, и в зависимости от них многие виды деятельности, даже если они не связаны напрямую с главной — сотериологической... могут послужить христианину во благо».

Можно отметить также и ряд недочетов, в основном, в оформлении работы. Так, раздел, посвященный разбору современных

исследований, следовало бы выделить в отдельный параграф. В настоящей работе этот раздел оказался в параграфе, озаглавленном «постановка задачи исследования». В главе 1, § 1,1 все примеры имеют особую буквенную индексацию, которая отсутствует в последующих главах. На стр. 12 можно видеть, что одно и то же слово «вопросы» выделяется то при помощи кавычек, то курсивом.

Однако, при всем этом, не вызывает сомнения, что данная работа может рассматриваться в качестве образцовой и заслуживает самой высокой оценки — «отлично».

*1.2. ОТЗЫВ преподавателя иеромонаха ДИОНИСИЯ (Шленова) на кандидатскую диссертацию выпускника Московской духовной академии Сергея ЖУКОВА по кафедре Библистики на тему «Библейские исследования блж. Иеронима Стридонского в творении “Еврейские вопросы на книгу Бытия”»*

Кандидатская диссертация Жукова Сергея посвящена экзегетическим принципам блж. Иеронима, одного из крупнейших представителей западной экзегетики. Работа актуальна для русской библистики и патрологии, автор достаточно успешно справился с главной идеей своего труда — показать, что блж. Иероним стоит у истоков современных научных методов в изучении текста Священного Писания. Он отталкивается от образцового в данном отношении сочинения блж. Иеронима «Еврейские вопросы на книгу Бытия» (QHG — Liber Quaestionum Hebraicarum in Genesim), филологическо-богословский анализ которого позволяет выявить самые разные грани творческого подхода Иеронима.

Диссертация состоит из введения, основной части (в 5-ти главах), заключения, указателя и библиографии. В приложении дан русский перевод с параллельным латинским текстом. Общий объем диссертации 213 страниц, или, точнее, 13 авторских листов.

Во введении автор формулирует задачи и цель исследования — «дать более подробное и систематическое описание библейских исследований» блж. Иеронима (с. 10), определяет его жанр

как серьезное научное исследование или схолии. Далее он излагает научные гипотезы о создании данного сочинения и сообщает ряд технических вспомогательных сведений. Основная часть насыщена ценнейшими сведениями из области еврейской филологии, археологии и т. д.

Оценивая работу, можно сказать, что она и формально, и композиционно выполнена на высоком уровне. Автор пишет изысканным стилем, логично и последовательно. Методология, избранная автором, отвечает целям серьезного научного исследования. Его работа — удачный опыт построения достаточно сложного научного комментария в форме монографии. Для написания данной работы ему пришлось читать, как минимум, на трех древних языках (не считая русского и славянского). Автор убедительно выявляет экзегетические принципы Иеронима. Перевод трактата Иеронима является ценнейшим вкладом в сокровищницу святоотеческих переводов на русском языке.

Вместе с тем можно высказать и некоторые пожелания.

1. Иногда не совсем понятна степень оригинальности автора в постановке и решении тех или иных научных проблем. Следовало бы яснее очертить сферу своих собственных задач. Аргументы западных ученых, кратко перечисленные во вступлении, нужно было бы еще и оценить, и в свете сделанных выводов наметить перспективы и дальнейшие задачи. Так, после ознакомления со статистическими данными Науварда (с. 16), согласно которым Иероним в QHG в определенных случаях цитировал перевод Семидесяти толковников, можно озадачить себя следующим вопросом — почему блж. Иероним обратился к греческому тексту LXX именно в данном случае?

2. Автор мог бы более подробно проследить предшествующую экзегетическую традицию как западную, так и восточную. Он приводит в списке источников ряд имен (не указав в примечаниях примеры тех мест, на которые ссылается Иероним), но этого самого по себе не достаточно. С. Жуков должен был бы выявить предшествующую традицию более детально, посвятив ей отдельный раздел. Особое место в этой традиции занимают «Гекзаплы» Оригена и эк-

зегетические сочинения Евсевия Кесарийского. Как известно, сочинения Евсевия Кесарийского «Хроникон» и «По местностям» сохранились именно в переводе Иеронима. Неужели влияние Евсевия не коснулось и QHG?

3. В связи с двумя предшествующими пунктами было бы целесообразным уделить особое внимание полемике блж. Иеронима с блж. Августином. Не связан ли именно с этой полемикой тот факт, что Иероним в некоторых случаях предпочел тексту Вульгаты греческий текст Септуагинты?

4. Автор комментирует QHG, не полностью учитывая корпус тематически близких сочинений или переводов самого Иеронима. Это — еще один новый ракурс для дальнейшего исследования.

5. Замечания по поводу перевода:

При подготовке русского перевода к изданию следовало бы учесть, хотя бы частично, критический аппарат новейшего западного издания (текст которого был справедливо отвергнут автором как уступающий тексту Ж.-П. Миня).

Также следовало бы установить все источники, причем не только явные (как, например, Квинтилиан — с. 144, Иосиф Флавий — с. 145, Тертуллиан — с. 146 и др.), но и скрытые. Это отдельная кропотливая работа, которую нужно было бы выполнить, опираясь на новейшее издание.

Не излишне было бы написать ряд дополнительных комментариев. Например, блж. Иероним пишет об «иноземных товарах», т. е. о высоких истинах аллегорического толкования, которые не могут достать трудные на подъем крестьяне (*rustici*) (Введение. С. 146). Нет ли здесь параллели (или полемики) со словами Антония Великого (по 20 гл. жития свт. Афанасия Александрийского): «Элины, чтобы обучиться словесным наукам, предпринимают далекие путешествия, переплывают моря, а нам нет нужды ходить далеко ради Царствия Небесного, или переплывать море ради добродетели»?

Несмотря на высказанные пожелания, диссертация С. Жукова заслуживает самой высокой оценки и может быть рекомендована

к публикации после соответствующей доработки. Для публикации необходимо было бы продумать краткую вступительную статью и разбить основной текст на ряд отдельных схолий, что еще более приблизит жанр современного комментатора, выпускника МДА, к научному «схолиастическому» жанру блж. Иеронима.

*2.1. ОТЗЫВ доцента протоиерея Валентина АСМУСА на кандидатскую диссертацию преподавателя Московской духовной академии и семинарии П. К. ГРЕЗИНА по кафедре Богословия на тему: «Опыт краткого догматического лексикона святоотеческого богословия. Христология»*

Диссертация П. К. Грезина — явление во всех отношениях выдающееся. Нестандартно большая по объему (210 страниц мелкого набора), она весьма интересна по замыслу и успешна по результатам. Автор дает подробное лексикографическое описание и философско-богословский анализ важнейших тринитарных и христологических терминов.

Работа подразделяется на две части. Первая объединяет основные термины: ипостась, лицо, природа, сущность, субстанция, подлежащее, энергия, индивид; они стали основой богословской терминологии уже в эпоху тринитарных споров и продолжали быть ее основой в эпоху споров христологических. Эта группа терминов разработана особенно тщательно и подробно. Сначала даются нетерминологические, обыденные значения слов, затем говорится об их значении в Ветхом Завете и у античных авторов, потом следуют значения, употребляющиеся в Новом Завете и в церковной литературе.

Часть вторая содержит 25 терминов более узкого, специально-богословского, производного характера: иногда это развернутые формулы (например, «одна природа Бога Слова воплощенная») или же отдельный термин, содержащий в себе целую концепцию (например, воипостасное). Порою это понятие, которым современное богословие выражает одну из истин христианской веры («единство субъекта»).

Работа требует медленного, вдумчивого чтения в сопоставлении со всеми многочисленными ее первоисточниками (а это, кроме греческой Библии, основные святыя отцы — догматики I—III вв. и языческие философы). К сожалению, у меня не было возможности прочесть работу с такой доскональностью: я получил ее поздно, когда меня уже ждала гора других кандидатских и дипломных сочинений, но и поверхностного чтения вполне достаточно, чтобы дать работе самую высокую оценку и от души поздравить автора с большим успехом.

Конечно, есть и критические замечания, но все они имеют принципиальный, второстепенный характер. В работе по самому ее содержанию важное место занимают греческие термины и цитаты. Часто они даны небрежно. Не вызывает никаких возражений русская транслитерация греческих терминов. Но если уж автор решил давать термины греческим шрифтом, латинские транслитерации ни к чему, например, *hegemonikon*, *hegemoneuo*, *hegemon*, с. 108. Много опечаток в греческих текстах.

На с. 76 дан только один аналог русского «восприятие», в то время как это вовсе не единственный и далеко не самый употребительный термин. Слова и родственные не суть «дериваты» (с. 77) вышесказанных, происходя от другого корня.

Нельзя сказать, что полностью отсутствует «адекватное описание главнейших терминов» (с. 1): к сожалению, автору осталась недоступной классическая работа *Dörrie*. *Hypostasis. Wort — und Bedeutungsgeschichte*. Göttingen, 1955.

Карсавин и Поснов не были «связаны с Парижским институтом» (с. 6), поскольку первый работал в Ковно, а второй — в Софии.

Богословски весьма сомнительна формулировка: «Логос — единственный субъект телесной жизни Христа, Ему принадлежат духовные и нравственные побуждения, страдания и смерть» (с. 108).

На с. 124 автор подменяет заглавное понятие «неукоризненные страсти» другим понятием «природные страсти», и только на с. 129 всплывает греческий термин «неукоризненные страсти».

Давно доказано, что «Против Аполлинария» не принадлежит святому Афанасию (с. 144).

Современная наука, в том числе Грильмайер, на которого часто ссылается автор, не приписывает Юстиниану афтартодокетизма (с. 190).

Все эти и возможные иные замечания не влияют на общую оценку работы, которую со всей определенностью следует оценить как отличную и превосходную. П. К. Грезин достоин искомой степени.

*2.2. ОТЗЫВ доцента иерея Владимира ШМАЛИЯ на кандидатскую диссертацию преподавателя Московской духовной академии и семинарии П. К. ГРЕЗИНА по кафедре Богословия на тему: «Опыт краткого догматического лексикона святоотеческого богословия. Христология»*

Рецензируемая диссертация, как представляется, весьма интересна, но и небесспорна, по своему замыслу.

Спорным представляется ее артикулировано «терминографический» характер, то есть попытка построить догматический лексикон, воздерживаясь при этом от погружения в собственно содержательную, историко-догматическую стихию становления/чеканки богословских святоотеческих понятий.

Данный подход, как кажется, вызван какими-то внешними для автора обстоятельствами — вероятнее всего, необходимостью увязать характер работы с принадлежностью автора филологической кафедре.

При этом, автор, как представляется, не вполне удерживается в этих узких рамках, фактически пытаясь выбрать нечто среднее между собственно лексикографией и исследованием истории становления избранных им для описания богословских понятий.

Вызывает сожаление то, что автор, очевидно, намеренно воздерживается от самостоятельного анализа святоотеческих (а также контекстуальных) источников, в которых используется описываемые им термины христологического круга.

В своем труде автор анализирует по преимуществу вторичные источники. Эрудиция автора и объем проанализированных трудов впечатляют.

Невзирая на все эти замечания, данная диссертация, безусловно являющаяся результатом кропотливого труда, представляет собой солидное научно-реферативное исследование, и в этом качестве соответствует жанру академического кандидатского сочинения.

Данная работа, разумеется, заслуживает одобрения, а ее автор — получения искомой степени.

Хотелось бы от всего сердца пожелать автору на основании весьма основательного проведенного им научно-реферативного труда, итоги которого представлены в данной диссертации, провести в дальнейшем богословскую исследовательскую работу по изучению истории становления рассматриваемых им терминов на основе святоотеческих источников.

Такой труд, безусловно, будет весьма востребован и полезен для богословской науки.

*3.1. ОТЗЫВ профессора А. И. СИДОРОВА на кандидатскую диссертацию стажера Московской духовной академии В. Г. ПАТРИНА по кафедре Богословия на тему: «История практики “Молитвы Иисусовой” (Обзор историографии. Начальный период существования практики и ее историческое развитие до XIV в.)»*

В представленной работе рассматривается становление практики Иисусовой молитвы с IV до XIV в. После источниковедческого, историографического и терминологического введения диссертант рассматривает становление формулы указанной молитвы в памятниках аскетической письменности IV—XIV вв. Выводы автора в целом корректны и обоснованы. Весьма украшает диссертацию и приложение, где приводится перевод на русский язык небольшого, но важного догматического толкования на молитву Иисусову (он осуществлен впервые). Диссертант проявляет основательное знание как источников, так и соответствующей литературы.

Как научный руководитель, я находился в течение продолжительного времени в рабочем контакте с диссертантом и все свои замечания сделал к черновому варианту диссертации: они были учте-

ны В. Г. Патриним. Одно общее замечание или, точнее, пожелание автору: быть более самостоятельным в своих исследованиях и не следовать в фарватере западных исследователей и их подражателей в России (А. Г. Дунаева, В. М. Лурье). Проследивание становления формулы молитвы Иисусовой имеет, конечно, немаловажное значение, но возникает опасность слишком сильного увлечения формальной стороной, что может породить невнимание к духовному содержанию молитвы. Диссертант всячески стремился избежать подобной опасности, хотя это не всегда удавалось ему.

В целом же могу сделать заключение, что представленная диссертация отвечает всем «канонам жанра», и автор несомненно заслуживает искомой степени кандидата богословия.

*3.2. ОТЗЫВ преподавателя П. К. ДОБРОЦВЕТОВА на кандидатскую диссертацию стажера Московской духовной академии В. Г. ПАТРИНА по кафедре Богословия на тему: «История практики “Молитвы Иисусовой” (Обзор историографии. Начальный период существования практики и ее историческое развитие до XIV в.)»*

Диссертация на соискание степени кандидата богословия по кафедре Богословия Патрина Вячеслава Геннадьевича посвящена, как это видно из пространного пояснения к названию, теоретическому исследованию «сердцевины» православной аскетики и традиции исихазма — практике молитвы Иисусовой — в течение периода возникновения и формирования этой практики. Важная роль Иисусовой молитвы для всей традиции православия в преломлении многовекового святоотеческого опыта привлекает внимание многих как отечественных (А. И. Сидоров, В. М. Лурье, А. Г. Дунаев, С. С. Хоружий, епископ Иларион (Алфеев)), так и зарубежных исследователей. И автор диссертации активно привлекает их исследования в своей работе (как на русском, так и на иностранных — английском и французском — языках). Можно уверенно сказать, что они послужили основой концептуальной схемы данной диссертации и почти единственным источником из-

ложения идей и полемики по относящимся к данной тематике проблемам.

К бесспорным заслугам автора следует отнести: серьезное отношение к анализу литературы по данной теме (как первичных, так и вторичных источников), о чем свидетельствует пространный и четкий (с подробным приведением всех необходимых выходных данных, вплоть до нумерации по TLG) комментированный перечень библиографии в начале работы; четкую структурированность (доходящую иногда до некоторой сухости и формализма) работы.

После рассмотрения терминологии, относящейся к практике Иисусовой молитвы, автор попытался проследить ее генезис и развитие на примерах святоотеческих произведений с IV по XIV век, выстроенных в хронологическом порядке. В этом заключается главная часть работы. Автор, основываясь на анализе святоотеческих текстов, выявляет словесную структуру Иисусовой молитвы в ее различных (в т. ч. дискутируемых) модификациях, предшествовавших ее классической формуле, а также конкретные сотериологические «функции» практики молитвы Иисусовой в аскетическом святоотеческом делании.

Автор произвел сопоставительный (и часто критический) анализ разных точек зрения по вопросам, касающимся Иисусовой молитвы (в основном ее происхождения и раннего периода практики), на материале ряда доступных ему как отечественных (указанных выше), так и зарубежных исследований.

Данная работа соответствует всем общим необходимым формальным критериям написания кандидатской диссертации (постановка проблемы, источниковедение, раскрытие темы, аналитичность в подходе к материалу, четкая структурированность, наличие обоснованных выводов и решение поставленной проблемы).

К мелким, но довольно многочисленным недостаткам работы следует отнести следующее:

грамматические ошибки в виде рассогласования падежей и родов;

ошибки в написании имен, опечатки;

- с. 61 — непоясненное выражение «платоническое богословие»;
- с. 98 — автор не удосужился указать имена святых отцов и названия сочинений в итоговом списке возможных, предшествовавших классической, формул Иисусовой молитвы;
- с. 104 — неясное употребление очень многозначного (см., например, Словарь Лэмп) и непоясненного в тексте слова «катарсис», поставленного в соответствие с молитвенным вниманием;
- с. 110 — не «презрех», а «предзрех» Господа (Пс. 15);
- с. 114—115 — отсутствуют ссылки на приводимые мнения А. Г. Дунаева,
- с. 116 — отсутствуют ссылки на Р. Сенкевича,
- с. 117—118 — отсутствуют ссылки на тексты первоисточника;
- с. 158 — некорректность выражения: «дуальность человеческой природы, возникшей в результате грехопадения», поскольку такая дуальность — есть изначальный Божественный замысел о человеке, как «поставленном» одновременно в двух мирах — умопостигаемом и чувственном (см., например, преподобного Максима Исповедника).

В качестве общего технического замечания хотелось бы дать совет автору выделять составляющие предмет данного исследования молитвенные формулы в пространных цитатах (иногда на целую страницу) из святоотеческих текстов для облегчения их восприятия, сопоставления и осмысления. Впрочем, иногда, нарушая такое сложившееся единообразие, автор делает это, но, к сожалению, не везде.

Однако, несмотря на сделанные замечания, носящие в основном формальный характер, данная диссертационная работа соответствует всем необходимым критериям и, на мой взгляд, заслуживает самой высокой оценки.

*4.1. ОТЗЫВ доцента протоиерея Максима КОЗЛОВА на кандидатскую диссертацию выпускника Московской духовной академии сектора заочного обучения священника Димитрия КИРЬЯНОВА по кафедре Истории западных исповеданий на*

тему: «Основные черты учения неотомистов как главенствующей системы католического богословия»

Труд иерея Дмитрия Кирьянова состоит из введения (с. 4—15), пяти глав (с. 15—196) и заключения (с. 196—200). Работу дополняет список использованной литературы и приложение, в котором помещен перевод с латинского 24 тезисов томистской философии.

Во введении подчеркивается важность изучения истории западной богословской и философской мысли, необходимость осмысления путей ее развития в XX веке. Автор обосновывает актуальность своего исследования тем, что, хотя со времени Второго Ватиканского собора неотомизм перестал являться единственной системой католической философии, тем не менее влияние томизма на богословскую и философскую мысль Католической Церкви не прекращается, а потому необходимо дать православную оценку этому направлению католической мысли. Во введении автор также дает обзор отечественных и зарубежных исследований по неотомизму, а также основных работ томистских авторов. В работе справедливо отмечается, что на русском языке до сих пор не существует ни одного комплексного историко-философского исследования неотомизма, тем более труда, посвященного православной оценке неотомистской философии. Автор четко формулирует цели диссертационного исследования и раскрывает их в соответствующих главах работы.

В первой главе дается обзор истории неотомистского движения в XIX — начале XX века. Во второй — рассматриваются философско-богословские системы основных представителей различных школ неотомизма. Особое внимание автор уделяет рассмотрению неотомизма наиболее известных католических философов Жака Маритена и Этьена Жильсона. Третья глава посвящена рассмотрению критики неотомизма в католической мысли второй половины XX века представителями «новой теологии» и возникновению и развитию вследствие этой критики в католическом богословии концепции доктринального плюрализма. Автор убедительно показывает, что возвращение представителей «новой теологии» к патристическому наследию со всей очевидностью свидетельствовало о не-

возможности примирить в рамках одного богословия схоластическую мысль и святоотеческое богословие. Четвертая глава посвящена критическому анализу одной из последних энциклик Иоанна-Павла II «Вера и разум», в которой со всей очевидностью прослеживается позиция доктринального плюрализма, занимающая доминирующее положение в католической мысли со времени Второго Ватиканского собора. Автор убедительно демонстрирует примеры такого плюрализма на основании анализа документов Понтификального совета по восстановлению христианского единства (Декларация об оправдании, Декларация об исхождении Святого Духа). Пятая глава исследования посвящена анализу отношений томистской философии и современной науки. Автор в ней, в частности, указывает на современных томистов, которые при изложении основных научных концепций широко используют категориальный аппарат философии Аристотеля, что может быть принято и в православной апологетике. В заключении подводятся итоги работы, где автор на основе проведенного исследования дает объективную оценку различных школ неотолизма, показывая, что только Жаку Маритену удалось наиболее удачным образом применить томизм к проблемам современности. Справедливо отмечается, что Жак Маритен и Этьен Жильсон первыми из западных мыслителей осознали губительность существования «отделенной» философии или науки и показали, что разрыв философии с христианской верой привел к исчезновению целостного видения мира, отрицанию существования объективной реальности и объективной истины. Автор, однако, отмечает, что синтез научного, философского и богословского знания не должен с необходимостью строиться на учении Аквината, так как принципы аристотелевской метафизики и логики использовались и отцами Церкви, в частности, св. Иоанном Дамаскиным.

Опираясь на результаты проведенного исследования, автор делает вывод о том, что на основе собственной мысли Аквината невозможно построить согласованный синтез христианской веры и знания, так как у Аквината область «естественного разума» является совершенно независимой от веры. Такой акцент на автономии разу-

ма приводит большинство неотомистов, в конечном итоге, к отрицанию самой возможности существования христианской философии. Проведенное автором исследование истории неотомизма показало, что даже в католической среде неотомизм был признан неадекватной богословско-философской системой, которая оказалась совершенно отделенной от существа жизни и от истории. Poleмика неотомизма и «новой теологии» показала, что совмещение в рамках одной системы богословия и схоластики принципиально невозможно. Автор справедливо указывает, что доктринальный плюрализм, вошедший в католическое богословие со времени Второго Ватиканского собора, является прямым следствием невозможности этого примирения. Вместе с тем отмечается, что богословский плюрализм стал основой для экуменической деятельности Католической Церкви.

Работа выполнена автором на весьма высоком научном уровне, с использованием большого количества первоисточников, в том числе на английском, немецком и французском языках. Несомненным достоинством работы является привлечение автором большого количества оригинальных работ авторов различных школ неотомизма. Проведенный автором анализ этих работ показывает, что автору, ввиду малоизученности указанной темы в православной богословской мысли, приходилось производить самостоятельный анализ основных концепций неотомизма.

Конечно, описание неотомизма, осуществленное свящ. Димитрием Кирияновым, нельзя назвать исчерпывающим, для этого потребовался бы труд в несколько раз больший по объему, но все-таки автор попытался выделить главные темы томистского возрождения XX века: метафизику, христианскую философию, вопрос о соотношении природы и благодати, философию природы. Думаю, что справедливо оставлены за скобками вопросы, разделяющие православие и католицизм, ибо неотомизм этих аспектов учения Аквината фактически не касается, будучи по преимуществу философией с главной темой — обоснования метафизики.

К числу недостатков работы можно отнести следующие:

1) перевод с латинского 24 Тезисов томистской философии не

всегда удачен стилистически, хотя автор и стремится передать специфику томистского словоупотребления,

2) кое-где неточна терминология, так куриальная структура именуется Папским (понтификальным) Советом по содействию христианскому единству, а не Собором, конечно (перевод английского council),

3) прокрадываются неизбежные (хотя и немногочисленные) ошибки и опечатки,

4) не все ключевые работы, в которых дается критическое рассмотрение богословия Аквината, оказались иерею Дмитрию доступны, но тут уж не его вина; скорее приходится удивляться и ставить диссертанта в пример студентам-очникам, работающим (или бездельничающим) в нескольких десятках верст от главных российских библиотек, как человек, живущий в Тобольске, сумел найти источники в ограниченном доступе сайта Оксфордского университета, заказал и получил в Сибири книги из Европы и Америки, которых теперь кроме него ни у кого в России нет, получил платный доступ к Интернет-библиотекам.

Ввиду вышеизложенного не вызывает сомнений то, что работа иерея Дмитрия Кирьянова заслуживает ученой степени кандидата богословия. Оценка безусловно «отлично».

*4.2. ОТЗЫВ преподавателя священника Александра ЗАДОРНОВА на кандидатскую диссертацию выпускника Московской духовной академии сектора заочного обучения священника Дмитрия КИРЬЯНОВА по кафедре Истории западных исповеданий на тему: «Основные черты учения неотомистов как главенствующей системы католического богословия»*

Тема представленной работы не принадлежит к числу разработанных в отечественной научной литературе. Исключением являются несколько статей-описаний, которые сопровождали появляющиеся в последнее время многочисленные сборники переводов Маритена и, в особенности, Жильсона. Хотя и принадлежащие перу классиков (Сергея Аверинцева, к примеру), статьи эти носят общий

характер и не выходят, к тому же, за пределы рассмотрения творчества двух вышеназванных авторов. Тем отраднее видеть в работе свящ. Димитрия Кириянова широкий исторический контекст внутренней логики развития неотолизма. Начавшись как ответ Римско-Католической Церкви в рамках неосхоластики Лувенской школы на модернизм (этому процессу посвящена первая глава работы), возрожденный томизм становится вскоре самостоятельным богословским и философским учением.

Последнее определение заставляет остановиться подробнее на элементарном вопросе: справедливо ли рассматривать неотолизм как явление теологическое или же он имеет больше прав на философский контекст? Название и логика представленной работы склоняют к первой возможности (этой проблеме посвящена глава вторая). Так, автор пишет: «Жильсон предложил программу христианской философии, которая должна выражаться в следовании букве и духу учения Аквината. Для Жильсона философия Аквината — единственная философия, которая является в то же время философией Католической Церкви» (с. 131). Интересно, что Маритен более осторожен в этом вопросе и делает здесь оговорку: следует отличать сущность философии и состояние практики философии. Сущность ее не может интерпретироваться как «анти-», «не-» или просто христианская.

Автор предлагаемой работы считает, что Маритен здесь отделяет христианскую философию от содержания христианской веры, и ему более импонирует Жильсон, требовавший от христианской философии следовать порядку теологии, т. е. «опираться на христианское Откровение и быть неразрывно связанной с содержанием христианской веры» (с. 132). Более того, позиция Жильсона представляется автору наиболее близкой к православному пониманию христианской философии. Ссылаясь на опыт взаимоотношения философии и богословия в Византии (в основном, согласно сомнительной интерпретации о. Василия Зеньковского), диссертант главным обвинением против томистского и неотолистского понимания философии выдвигает их «беспроblemность» в вопросе происхождения,

возможностей и наличного существования человеческого разума. Философия исходит из того, что есть; богословие — из того, что есть и из того, что должно быть. Разум после грехопадения несовершенен, но нельзя думать, будто философия всегда закрывает на это глаза. Достаточно вспомнить, что никто не дал столь уничижительную и пессимистическую в итоге характеристику возможностей человеческого разума, как Кант в своей аналитике.

Поэтому более справедливой оценкой самой возможности существования «христианской философии» нам представляется все же позиция Маритена. Философия есть инструмент, особенно в своей наиболее практической части — логике. Пусть теология для нее госпожа, но без помощи подобной служанки объем работы для госпожи теологии вырастает вдвое. Философия расчищает место для теологии, последняя приходит на уже готовое поле, дабы установить на нем фундамент веры. Последовательность их работы принципиальна, никакое соработничество здесь невозможно. Совершенно прав был Хайдеггер, когда называл «христианскую философию», т. е. одновременный уродливый симбиоз деятельности госпожи и служанки — «деревянным железом».

Русская религиозно-философская мысль в этом смысле является счастливым исключением, т. к. никакая авторитетная церковная инстанция не могла бы объявить принципиально православным ни одно из ее направлений. Именно поэтому православное богословие избавлено от необходимости принимать в качестве своей обязательной философской составляющей оригенизм и несторианство Хомякова, псевдоаскетические измышления и миллениаризм Достоевского или весь букет идей, доставшийся русской мысли от Соловьева и Флоренского.

Впрочем, католическое богословие также подвергло такой дисбаланс в соотношении сил богословия и философии принципиальной критике (этому посвящена интереснейшая третья глава диссертации). Исторические границы заявленной в названии работы темы оканчиваются временем Второго Ватиканского собора, после которого «томизм в его чистом виде, как, например, доминиканский то-

мизм, томизм Жильсона и Маритена ... не является доминирующим в католической мысли» (с. 170).

Оценивая работу в целом, следует отметить ее первый в русской литературе обобщающий характер. Несмотря на то что с некоторыми характеристиками автора согласиться трудно, а компарацию философского томизма с православным взглядом на философию хотелось бы видеть более развернутой, данную работу нельзя не признать полностью раскрывающей заявленную в ней тему. К безусловным плюсам работы следует отнести и ее методологическую часть. Так, например, большая часть ссылок на иноязычные источники дается на основании ресурсов сети Интернет. «Легитимация» подобной практики была бы весьма полезной и весьма продуктивной для исследовательских работ в данной области.

Представленная работа заслуживает самой высокой оценки, а ее автор — искомой степени.

*5.1. ОТЗЫВ профессора А. И. СИДОРОВА на кандидатскую диссертацию выпускника Московской духовной академии архимандрита ИСАИИ Киккотиса (Георгакиса Спиридона) по кафедре Богословия на тему: «История колливадских споров на Афоне и их богословское содержание»*

Представленная работа является исследованием малоизвестного у нас в России движения и вызванных им в греческой Церкви второй половины XVIII — начала XIX в. споров. Автор рассматривает в своей диссертации личности и деятельность основных представителей названного движения (Неофита Кавсокаливита, свт. Афанасия Паросского, Макария Коринфского и преп. Никодима Святогорца), а также их оппонентов (Феодорита из Иоаннитов, Виссариона из Рапсаны и Геннадия Халебского). Достаточно подробно трактуются им основные аспекты колливадских споров: вопрос поминовения усопших в воскресный день, проблема должной частоты Божественного Причащения и т. д.

Сразу же хочется отметить, что диссертантом собран обширный материал. Солидная библиография также свидетельствует о трудо-

любии и прилежании автора. Весьма подкупает и хорошее знание им святоотеческого Предания.

Вместе с тем у меня имеется ряд замечаний. Прежде всего, не совсем точным представляется название работы, ибо, как явствует из нее самой, речь идет скорее о литургико-канонических вопросах, вызвавших бурные дискуссии, чем о вопросах в собственном и прямом смысле богословских. Естественно, что в Православной Церкви почти любой канонический или литургический вопрос в той или иной степени связан с догматическим вероучением, но эта связь далеко не всегда является прямой, будучи довольно часто опосредованной. Колливадские споры, на мой взгляд, хорошо иллюстрируют это. Например, вопрос о том, насколько часто следует причащаться христианину, не имеет прямого богословского и догматического основания. Конечно, столкновение спорящих сторон в данном вопросе указывает на глубинное мировоззренческое расхождение колливадов и их оппонентов, но такое расхождение в работе не всегда отчетливо выражено. Поэтому думаю, что более правильным названием было бы следующее: «История колливадских споров на Афоне и их литургико-каноническое и богословское содержание». Причем подобное название позволило бы диссертанту более четко разграничить литургико-канонические и богословские аспекты споров.

Второе замечание: структура работы в ее настоящем виде довольно рыхлая. Так, автор, дав в главе I краткую характеристику основных представителей колливадов, затем в главе IV возвращается к их литературной деятельности, причем описание этой деятельности не носит целостного характера: оно сводится к перечислению трудов колливадов (иногда с кратким аннотированием содержания произведений), где их оригинальные сочинения не отделяются от произведений компилятивного характера. Было бы целесообразнее соединить обе эти разорванные части, серьезным образом переработав их (в частности, дав характеристику своеобразия творчества того или иного автора и его мирозерцания). Также нелогичным представляется разрыв краткого описания генезиса колливадских споров (с.17—21) и очерка их дальнейшего развития (с.155—

163). По моему убеждению, работу следует структурировать по следующему принципу: выделить две основные части — историческую и мировоззренческую, продумав строгую логику построения изложения внутри каждой части. Например, параграф 6 главы II называется «Спор вокруг молитвы», но собственно спора там никакого не обнаруживается, поскольку излагается учение одного преп. Никодима Святогорца о молитве (отраженное только в его сочинении «Невидимая брань»), но взгляды антиколливадов на сей счет отсутствуют. Далее излагается святоотеческое учение о молитве и аналогичное учение двух старцев XX в. — Германа и Паисия. Если цель автора — показать укорененность рассматриваемого учения колливадов в святоотеческой традиции и жизненность его в современном монашестве, то следует строить эту часть диссертации по естественной схеме: святые отцы — колливады — живое молитвенное предание у современных старцев.

Далее: диссертант пытается соположить исихастов XIV в. (свт. Григория Паламу и др.) и колливадов XVIII в., но делает это весьма поверхностно и очень неубедительно. Например, на с. 193 говорится: «Варлаам Калабрийский в XIV в. и греки-просветители XVIII века, боготворя правое слово, предавались никому не подвластному “рационализму”. Григорий Палама и колливады, глубокие знатоки Священного Предания и носители исихастского опытного богословия, напротив, находились ближе к жизни, признавая, что, безусловно, все достигается личным усилием человека и его здравым смыслом, но при этом милостью (благодатью) и человеколюбием Господа нашего Иисуса Христа». Подобные общие констатации (причем, не очень корректные) возможны, если они зиждутся на сравнительном анализе соответствующих текстов, а без такого анализа это — лишь пустой звук. Или: на с. 18 мелькает фраза об «исихастском споре вокруг поминовения». Ничего исихастского в этом споре, судя по содержанию диссертации, не наблюдается. Вообще, у меня создается впечатление, что сами колливадские споры и так называемое «движение Добротолюбия» суть явления, хотя и связанные, но далеко не тождественные. Сами споры представ-

ляются мне достаточно обычным церковным искушением: в общем незначительные и акцидентальные литургические и канонические вопросы здесь возводятся в ранг существенных и принципиальных. Порой даже кажется, что, по сравнению с «классическими» догматическими спорами: тринитарными, христологическими и т. д. (в том числе и исихастскими спорами XIV в.), они свидетельствуют о печальной нищете и скудости греческого богословия XVIII в.

Наконец, поскольку диссертация предназначена для русских читателей (пусть и узкого круга), то следует подчеркнуть, что качество ее русского текста не всегда удовлетворительное. Такие фразы, как «монашеские кулаки возвышались над догматами Церкви» или высказывание, что движение колливадов стало «причиной расшатывания устоев афонского жительствова» (с. 191) недопустимы. Необходима весьма серьезная работа над переводом.

В заключение могу сделать следующий вывод: представленная диссертация требует серьезной переработки и в настоящем виде не может быть признана работой, за которую ее автору следует присудить искомую степень кандидата богословия. Пока данная работа — только материал для будущей диссертации.

*5.2. ОТЗЫВ преподавателя иеромонаха ДИОНИСИЯ (Шленова) на кандидатскую диссертацию выпускника Московской духовной академии архимандрита ИСАИИ Киккотиса (Георгакиса Спиридона) по кафедре Богословия на тему: «История колливадских споров на Афоне и их богословское содержание»*

Кандидатская диссертация архим. Исаии Киккотиса (Спиридона Георгакиса) посвящена одной из важнейших духовных страниц истории Греции и всего православного мира. Колливадские споры на Афоне стали своеобразным горнилом, из которого вышло то лучшее, что мог дать строго монашеский аскетизм ревнителям о высоких христианских идеалах. Работа актуальна для русской церковно-исторической и богословской науки. Автор предложил достаточно убедительную и яркую картину, основывающуюся на

источниках, труднодоступных русскоязычному читателю, но не ограничивающуюся ими. Надо отметить, что круг источников на русском языке, касающихся данной тематики, крайне узок. Статья С. Н. Говоруна «Из истории Добротолюбия», опубликованная в одном из выпусков журнала «Церковь и время», — единственный доступный материал. Эта же статья вместе с статьей того же автора «Святой Макарий Нотарас, родоначальник “филокализма”» была опубликована в интернете на портале Православие.ru, и удостоилась целого реферата (уже без указания имени автора). Данная ситуация не совсем нормальна — у нас нет серьезных современных статей и монографий не только по греческому «филокализму», но и по русскому. Так славянское Добротолюбие, созданное трудами переводческой школы прп. Паисия Величковского до сих пор по-настоящему не исследовано.

Диссертация состоит из предисловия, введения, основной части (в 4-х главах), списка источников, библиографии (специальной и общей). Общий объем диссертации 223 страницы. По своей структуре она напоминает не столько строгое патрологическое исследование, сколько церковно-историческую монографию.

В предисловии автор пишет о роли монахов в защите истин веры. «Неоднократно монахи своей позицией и критикой пробуждали заснувшую совесть и забытую традицию» (с. 5).

Во введении в подразделе «проблематика» намечены исторические обстоятельства конфликта сторонников и противников субботнего поминовения усопших, который послужил поводом к выявлению ряда духовных и богословских проблем. Автор проводит параллель с исихастскими спорами XIV в.: как противники исихастов, так и противники колливадов не могли отделить философского от богословского подхода. И действительно, согласно учению свт. Григория Паламы есть две мудрости, мудрость мира и мудрость Божественная, которые вопреки мнению Варлаама Калабрийского не составляют единое целое. Представители внешней мудрости недооценивают силу и дарования Святого Духа, то есть сражаются против таинственных энергий Духа. Автор вносит

ряд ценных уточнений: знакомит нас с мнением греческого просветителя Мисиодакаса, который называл научное знание подлинным светом человека (с. 12), описывает антипаламитскую позицию Г. Сундуриса, богослова второй половины XVII в., и просветительские взгляды Евгения Вулгариса (с. 15).

Описание процесса отчуждения греков, пропитанных духом Запада, от своих духовных традиций (с. 11 и далее), и последствий этого отчуждения, несмотря на общий характер, интересно для русского читателя, знакомого с аналогичными процессами в русской истории.

В подразделе «генезис» описывается накал колливадских споров, рукоприкладство монахов. Эта отрицательная традиция, возникшая в монашеской среде, дала снова о себе знать во время разгрома имяславцев в начале XX в.

Далее в 1 гл. рассматривается личность Неофита Кавсокаливита, первого колливада, Афанасия Паросского или Парийского, Макария Коринфского, прп. Никодима Святогорца. Автор с таким воодушевлением пересказывает их позицию, что у читателя возникает желание открыть и прочесть «Указание беспорядков против истины, происшедших на Святой Горе». Но вопрос о переводе основных колливадских памятников — это особый вопрос, который мог бы быть разрешен в том числе при содействии Киккского монастыря.

Затем рассматриваются основные представители антиколливадов. Особого внимания заслуживает раздел об отношениях Афанасия Парийского с Адамантом Кораисом, которые, полемизируя друг с другом, тем не менее отстаивали духовные принципы греческого народа, каждый в меру своего понимания.

Во 2 гл. излагаются основные вопросы, обсуждавшиеся в колливадских спорах. Они носят не богословский, а канонико-литургический характер. С точки зрения современного читателя они могут показаться даже второстепенными. Однако не стоит забывать, что внутренним стержнем дискуссии был вопрос о молитве и о Евхаристии. Архим. Исаия постарался очень подробно осве-

тить учение о молитве в отдельной главе «Спор о молитве», в которой описывается не столько спор, сколько учение преп. Никодима Святогорца в виду того, что антиколливады по данному вопросу прямо не высказывались. Практико-аскетическое понимание молитвы в православной традиции глубочайшим образом связано с богословием (вспомним классические слова Евагрия Понтийского «кто молится, тот и богослов»), и в этом отношении диссертант, пытаясь описать богословский аспект колливадских споров, идет, как представляется, по весьма традиционному и важному пути.

В последующих главах описывается дальнейшая судьба движения, отношение к нему Вселенского патриархата, с одной стороны, и влияние колливадов на славянские страны, с другой. Кроме того, в главе о литературной деятельности колливадов приведены списки трудов основных представителей движения, которые можно рассматривать как приложение к диссертации, которое несмотря на слишком краткий и обзорный характер содержит ценные сведения для русского читателя.

Оценивая работу архим. Исаии, можно сказать, что она имеет логичную и последовательную структуру. Методология, избранная автором, отвечает целям научного исследования. Он изучил достаточно широкий круг литературы на греческом и других европейских языках. Для написания диссертации ему пришлось также потрудиться в архивах Афонских монастырей, консультироваться с ведущими специалистами, такими как А.-Э. Н. Тахиаос и др.

Вместе с тем можно высказать некоторые критические соображения.

1. В вопросе о частом или редком причащении в будущем было бы хорошо сослаться на аналогичную ситуацию на Руси.

2. Утверждение о том, что «российский император Петр Великий посредством западного просвещения боролся с традицией и религией» (с. 13) не совсем корректно.

3. Автор не поясняет некоторые имена собственные, которые без комментария остаются непонятными. Так, например, Марк — наемный разбойник Цароса (с. 19). Но кто такой Царос — имя соб-

ственное, но такое имя не характерно для Греции. Невольно приходит на ум греческое имя τσάρος, калька со славянского «царь», но какое отношение имеет какой-бы-то-ни-было царь к наемным бандам головорезов?

4. Хотелось бы спросить у автора — прославление мучеников-колливадов происходило на местном уровне или подтверждалось вселенским патриархом? (с. 20).

5. Труд Афанасия Паросского «О споре» был издан в 1988 г., об этом знает и автор. Так что хотелось бы попросить исправить выражение «в неизданном труде» хотя бы на следующее: «в неизданном до недавнего времени» (с. 18).

6. Грамматические и стилистические замечания:

Иногда встречаются грамматические ошибки («получение образования» на с. 10 или «фармасоны» вместо «франкмасоны» — с. 19).

«Священное греческое предание» лучше было бы передать как «... традиция» (с. 11).

Стилистическая неточность: «Спор принял необычайную страстность» (с. 18).

Вукурести (с. 25) — не более чем Бухарест.

«Королевская школа Иасну» (с. 25) — Ясская школа.

Термин «метакеносис» (μετακένωσις) нуждается в переводе и историко-богословском комментарии (с. 55).

Несмотря на высказанные замечания, диссертация архим. Исаии заслуживает отличной оценки. Надеемся, что после стилистической доработки она — полностью или частично — может быть опубликована. Несомненно, в таком виде она будет востребована и существенно пополнит русскую библиографию по данной тематике.

*6.1. ОТЗЫВ преподавателя иеромонаха ДИОНИСИЯ (Шленова) на кандидатскую диссертацию выпускника Московской духовной академии иеромонаха ЛЕОНТИЯ (Козлова) по кафедре Богословия на тему: «Преподобный Никодим Святогорец (1749—1809). Житие и творческое наследие»*

Диссертация иером. Леонтия (Козлова) посвящена описанию творческого наследия прп. Никодима Святогорца, известного подвижника и церковного писателя XVIII — нач. XIX в. Как известно, Вселенская Патриархия синодальным актом от 31 марта 1955 г. причислила его к лику преподобных, а ровно через год святость прп. Никодима была признана Синодом Русской Православной Церкви. Однако в те годы ни Вселенская Патриархия, озабоченная турецким вопросом, ни Московская Патриархия, изолированная советским государством от полноценного общения с православным миром, не стремились дать его деятельности научно-богословскую оценку. Только к концу XX в. как в силу изменения внешних обстоятельств, так и в результате духовного возрождения монашеской жизни сложилась более благоприятная атмосфера для плодотворного изучения наследия прп. Никодима. На волне нового филокалийного движения, почин которому был положен на Афонской горе в конце 1970-х гг., принявшего особо интенсивные формы в славянских странах, освободившихся от тоталитарных режимов, современные историки и богословы не могли пройти мимо личности того, кто стоит у истоков этого движения. В этом же направлении движется и иером. Леонтий.

Диссертация иером. Леонтия написана обстоятельно, с учетом богатейшей литературы о прп. Никодиме, в основном на греческом языке, и новых изданий его собственных сочинений, осуществленных на протяжении последнего десятилетия. Автор не поленился собрать максимальное количество источников, в частности, из книгохранилищ Афонских обителей, что стало возможным благодаря свободному владению им новогреческим языком и знанию древнегреческого. Совмещение этих знаний явилось своеобразным ключом и к языку самого прп. Никодима, писавшего на так называемой кафаревусе (название это появилось позднее, уже после смерти прп. Никодима). Работа иером. Леонтия завершается целым рядом замечательных переводов.

Впрочем, изредка встречаются досадные опечатки, напр., «Никодима» (с. 7), или стилистические погрешности, напр.,

«Колливады, несмотря на личные расхождения, в своей совокупности ...» (с. 20). Афанасий не Паросский, а Парийский (с. 21). Дважды, с незначительными вариациями, повторено письмо латинского архиеп. Наксоса Криспи (с. 24 и с. 42). На с. 54 обещан номер страницы, но так и не поставлен. Однако в целом работа написана аккуратно, стиль ее выдержан и вполне литературен.

Диссертация состоит из введения, шести глав (180 стр.) и приложения (70 стр.) — на первый взгляд немногим более требуемых 120—140 страниц, но если учесть число строк на странице (44) и количество печатных знаков — более 500 вместо требуемых 200—250, то видим, что объем ее вдвое больше.

Во введении автор подчеркивает значимость личности и трудов прп. Никодима и указывает на малоизученность его наследия в России и даже бытующее подчас одностороннее представление о нем как о некоем проводнике западных идей. Данная работа призвана восполнить, по возможности, существующий пробел в отечественной литературе. Свою позицию автор подкрепляет перечнем русских исследований о прп. Никодиме и переводов его творений. Из малых недостатков введения можно указать на то, что автор не учел публикацию в журнале «Встреча» фрагмента из толкования прп. Никодима на песнь Пресвятой Богородицы и, значит, едва ли систематически просматривал российскую периодику для выявления других малоизвестных публикаций. Также во введении автор допустил фактическую ошибку: конференция на Крите проходила не в 2000, а в 2001 г.

В первой главе («Исторический обзор исследований о жизни и трудах прп. Никодима Святогорца») рассматриваются общие работы по данной теме (всего около двадцати, по большей части греческих, а также некоторых западных авторов) и отдельные частные исследования. Надо отметить, что деление на общие и частные исследования хорошо для библиографии, но не может заменить хронологического и тематического описания уровня исследований. Хорошо известно, что малая статья подчас может быть ценнее огромного тома. Однако некоторая неуверенность автора в вынесении

глобальных суждений скорее похвальна, так как подтверждает добросовестность его подхода.

Вторая глава посвящена важнейшим особенностям эпохи, в которую жил прп. Никодим, и его житию, составленному на основании первоначального жития и более поздних жизнеописаний с учетом данных, почерпнутых из новейших исследований. Житие написано очень подробно и является ценным вкладом в агиографию. Выскажем дополнительные скромные благопожелания. В главе, посвященной житию, нужно было бы выделить источники в особый раздел. В рассказе автора о всеобщих в честь прп. Никодима в монастыре Петраки (с. 36) следовало бы указать на повсеместность его почитания в Греции. Известный факт для иером. Леонтия, который участвовал в монастырских агрипниях в память прп. Никодима, но не столь очевидный для неискушенного читателя.

В третьей главе («Характеристика отдельных сторон личности прп. Никодима») автор останавливается особо на образовании прп. Никодима, владении им иностранными языками, отношении к науке и позиции в колливадских спорах. Данные аспекты раскрыты весьма умело. Вывод, заключающийся в том, что прп. Никодим, хотя и получил хорошее образование (в том числе и в светских науках), интересовался по преимуществу и даже исключительно духовными вопросами, используя в своих произведениях знания, сохранившиеся со времени учебы, более чем справедлив. Однако, выбирая для решения поставленных задач самые надежные ориентиры, диссертант все же со слишком большой легкостью соглашается с ними. Раздел о владении иностранными языками был бы более убедителен, если бы был приведен ряд примеров из сочинений прп. Никодима, свидетельствующих об уровне его образованности. Впрочем, этот недочет искупается сполна тем, что в следующем разделе приводится русский перевод гимна Божией Матери (с. 47—48), в котором Ее воспевают грамматики, риторы, геометры, астрономы и др. представители ученого мира!

Очень важной частью работы является четвертая глава — «Обзор произведений прп. Никодима». В ней автор описывает письменное

наследие прп. Никодима во всем его многообразии. Основные произведения, написанные или составленные прп. Никодимом, числом 26, разделены на восемь жанров: аскетические, богословские, нравственно-назидательные, экзегетические, пастырско-канонические, агиологические, защитительные и гимнографические. Эта обзорная глава может стать отправной точкой для дальнейших, более глубоких исследований.

Отметим отдельные недочеты, допущенные в четвертой главе. Автор должен был бы сделать более обстоятельную ссылку на так называемую Филокалию Оригена, которая была составлена не только св. Григорием Богословом, но также и св. Василием Великим (с. 64). Автор немного пишет о русском переводе свт. Феофана Затворника без учета того, насколько изменился состав 5-ти томного Добротолюбия Вышенского Затворника по сравнению с греческим (с. 65). В оценке исключительной древности и полноты (т.е. авторитетности) несохранившейся рукописи Великой Лавры, по которой прп. Никодим делал издание вопросов-ответов прп. Варсанофия и Иоанна, диссертант выдает преувеличенное (и со строгой точки зрения неверное) мнение прп. Никодима за общеизвестный факт (с. 66). Утверждение, что установленный Типиконом порядок утрени сохранился только на Афоне (с. 77), не совсем корректно. О подложных сочинениях (с. 82) надо писать обстоятельнее. Автор ничего не пишет о русском переводе Эвергетиноса, хотя должен был бы произвести более тщательное расследование в этой области (известен ряд попыток, пока не увенчавшихся успехом); неужели ему не известен русский перевод «Назидательного руководства», который он сам же начинал редактировать? В вопросе о неподлинности некоторых сочинений диссертант очень легко принимает точку зрения митр. Шведского Павла вопреки столь уважаемым им же мон. Никодиму (Билалису) и др. (с. 108).

Пятая глава («Анализ и оценка творческой деятельности прп. Никодима») состоит из семи подразделов и анализирует вклад прп. Никодима в разных сферах богословской науки, в частности, по изданию святоотеческих произведений в экзегетической,

пастырско-канонической, агиографической и гимнографической областях. Изрядная часть агиографического наследия прп. Никодима посвящена Божией Матери, поэтому в одном из подразделов рассматривается отношение прп. Никодима к Пресвятой Богородице. Также здесь разбирается вопрос об оригинальности творчества прп. Никодима, причем вывод звучит на первый взгляд достаточно обескураживающе — в области идей и концепций у него нет ничего своего по причине полной его преданности святоотеческому православному Преданию. Однако автор умело аргументирует свою позицию и в связи с ней рассматривает учение прп. Никодима о молитве и духовной жизни как относящееся к наиболее близкой ему сфере аскетико-богословской и в наибольшей степени оригинальное.

В последней главе основной части («Проблемы авторства и “западного влияния” в некоторых трудах прп. Никодима») автор разбирает наиболее важные проблемы, связанные с авторством книг прп. Никодима «Невидимая брань» и «Духовные упражнения», в основе которых лежат западные произведения. Отталкиваясь от недавних открытий, согласно которым прп. Никодим не имел дела непосредственно с западными источниками, но лишь отредактировал уже существовавший греческий их перевод, автор пишет о необоснованности его обвинений в плагиате. Здесь рассматривается вопрос о масштабах западного влияния в творчестве Преподобного, в результате чего автором делается вывод о том, что прп. Никодим не питал особых симпатий к Западу, но, напротив, был сознательным антизападником. В его творчестве прослеживается некоторое влияние западных идей, которое, в основном, ограничивается несколько схоластическим образом подачи материала и употреблением некоторых общепринятых тогда в богословских диспутах терминов, понятных и простому народу.

Из недостатков этой части отметим следующие. Диссертант излишне следует за греческими авторами, уделявшими много внимания факту опосредованности заимствования из западных источников, в то время как вопрос из какого именно источника почерпнуты, если почер-

пнуты, западные идеи, является вторичным. Далее он дает ответ и с содержательной стороны, но принципы работы прп. Никодима могли бы быть рассмотрены и на более ярких примерах. Так, например, иером. Леонтию следовало бы рассмотреть главу о непрестанном причащении из «Невидимой брани», под ним прп. Никодим понимает, в духе исихастской традиции, непрестанную молитву. Эта же глава позволила бы хоть как-то логически связать вопрос об авторстве трактата «О непрестанном причащении» (о котором он здесь пишет, но который связан исключительно с колливадскими спорами!) с вышеуказанными «западными» сочинениями. В целом, при решении вопроса о западном влиянии на прп. Никодима следовало бы более четко разграничить области этого влияния, формальное от существенного...

Завершается основная часть заключением, где дана краткая обзорная оценка личности прп. Никодима и его вклада в различные области богословия. Наконец, в конце работы приведена исчерпывающая библиография, насчитывающая более ста пятидесяти наименований, в основном греческих авторов.

В приложениях помещен ряд ценных материалов, в основном в русских переводах самого иером. Леонтия: первоначальное житие прп. Никодима, написанное его учеником иером. Евфимием; предисловие прп. Никодима о молитве (к книге «Сокращение псалмов»)<sup>1</sup> и выборочные фрагменты из переведенного им полностью толкования на соборное послание ап. Иакова. Переводы весьма точны, стилистически выверены, хотя местами излишне дословны.

Работу завершает описание афонских келий, в которых подвизался прп. Никодим, снабженное богатым фотографическим материалом. Иером. Леонтий лично посетил все места, связанные с личностью прп. Никодима на св. Афонской горе. Остается пожелать ему посетить и другие места вне Афона, о. Скиропулу, Гидру и др.

Такое придирчивое отношение к автору диссертации отнюдь не умаляет ценность предпринятого труда. Вышеуказанные недочеты — результат, прежде всего, серьезности и трудоемкости данной

<sup>1</sup> Данное сочинение опубликовано в текущем номере «Богословского вестника» (БВ 7. 2008. С. 105—125). См. выше.

темы. Представленная диссертация по своему объему в несколько переработанном виде могла бы стать замечательной монографией о прп. Никодиме. И можно сказать, что многолетние труды диссертанта увенчались успехом, разнородный набор всевозможных сведений сложился в целостную картину, взирая на которую читатель начинает понимать всю степень своего бывшего незнания. С надеждой на то, что иером. Леонтий продолжит свои ученые изыскания в области так называемой «никодимистики», а также потрудится над расширением корпуса русских переводов из наследия Святого Отца, считаю данную работу отличной, а автора — заслуживающим ученой степени кандидата богословия.

*6.2. ОТЗЫВ преподавателя С. Н. ГОВОРУНА на кандидатскую диссертацию выпускника Московской духовной академии иеромонаха ЛЕОНТИЯ (Козлова) по кафедре Богословия на тему: «Преподобный Никодим Святогорец (1749—1809). Житие и творческое наследие»*

Научное исследование, выполненное иеромонахом Леонтием (Козловым), представляет собой образец работы нового типа, которые пока еще крайне редко пишутся в стенах отечественных Духовных Школ. Это вполне зрелая диссертация, в общем соответствующая критериям, применяемым в современной мировой науке. Считаю, что работа достойна публикации в качестве научной монографии.

К достоинствам работы следует отнести то, что она носит не описательный характер, но сфокусирована на различных проблемах творчества прп. Никодима. Прежде всего необходимо отметить правильную постановку автором проблем, существующих в отношении творческого наследия Преподобного. Также он в критическом духе, не отступая при этом от изначальных предпосылок православного богословия, всесторонне изучает эти проблемы.

В частности, хотелось бы отметить подробный и критичный обзор историографии, посвященной прп. Никодиму Святогорцу, и составленное на ее основании жизнеописание Святого. Разносторонне

и критически рассмотрен целый ряд вопросов, относящихся к биографии преп. Никодима, как, например, вопрос о его образовании, владении иностранными языками и т.д. Также тщательно изучены проблемы, касающиеся его письменного наследия, и в первую очередь проблема происхождения наиболее противоречивых его книг — «Невидимая брань» и «Духовные упражнения». Скрупулезно рассматривается вопрос о западных влияниях в богословии и терминологии преп. Никодима.

Автор пользовался обширной библиографией по изучаемому предмету, главным образом греческой, которая на данный момент значительно богаче западной библиографии. Еще одним несомненным достоинством работы является то, что автор основывает свои выводы не только на письменных источниках, но также на личном опыте соприкосновения с современной греческой традицией, хранящей наследие преп. Никодима.

Наряду с перечисленными достоинствами исследования в нем есть также ряд недостатков. Так, несмотря на следование критическому методу, автору иногда все же не удается избежать некоторой пафосности, не приличествующей научному исследованию. Следуя существующим штампам, автор дает односторонние оценки таким явлениям как турецкое господство над греками, религиозные братства в Греции (ορθανώσις). Характеризуя колливадское движение, автор не всегда проводит ясное различие между двумя его фазами. Между тем, преп. Никодим как представитель младшего поколения колливадов, был главным действующим лицом именно второй фазы движения.

Ниже приводится список замечаний к отдельным тезисам исследования.

СС. 20—21: Турки-османы начали постепенно захватывать византийские земли уже с начала XIV в. — процесс, который продолжался вплоть до конца XVII в., — но смертельный удар был нанесен Византии в 1453 г. со взятием Константинополя. Тогда потомки древних героев и философов, наследники славы великого Рима, называвшие себя не иначе как «ромей», т.е. римляне, попали в раб-

скую зависимость к «варварам», полудиким племенам скотоводов и грабителей, которые относились к подчиненным ими народам как к стадам скота, приносящим доход. Несмотря на то, что вначале турками формально были установлены законы, уравнивающие поработанные народы с мусульманами в отношении налогообложения, в дальнейшем они почти не соблюдались. Подобным образом, хотя государство официально считалось веротерпимым и православные должны были иметь одинаковые вероисповедные права с мусульманами, на практике происходило обратное. Угнетение захватчиками по временам было столь невыносимо, что многие православные греки, желая избежать истребления, совершали вероотступничество, так что нередко целые области принимали мусульманство. Часто турки действовали и обманом, обвиняя православных в каком-либо преступлении, когда избавить от смерти могло только принятие их веры. Несмотря на то, что вначале Патриарху были даны немалые привилегии и полномочия, они постоянно нарушались, и для их подтверждения требовалось немало усилий и денег.

С. 25, примеч. 79: монашеские организации-ордена, возникшие в Греции в XX в., например, «Зои» («Жизнь») и «Сотир» («Спаситель»), которые хотят представить себя прямыми продолжателями «движения» колливадов.

С. 30: Прп. Никодим учил, что причащаться нужно за каждой литургией и не отговариваться своим недостойнством, а стараться быть достойным и со смирением приступать к общению с Господом.

С. 37: Однако препятствием к этому (канонизации преп. Никодима) было отсутствие в те годы явных чудес, — хотя многие были свидетелями сильного благоухания честной главы Преподобного, — что вызывало колебания у иерархии Элладской Церкви.

С. 49: В отличие от Запада, где христианство, выродившееся в философскую систему, вступило в борьбу с новой наукой и философией как со своими конкурентами, на Востоке сохранялось еще древнее исихастское предание.

С. 133: Агиологическая наука, которая занимается исследованиями житийной литературы в восточном богословии в настоящее время является, наверное, одной из самых сложных и запутанных. На Западе, где основные силы монашествующих сосредотачивались, по преимуществу, на активной научной деятельности, в этой области было достигнуто многое.

С. 169: Сегодня, когда богословские термины прошлой эпохи осуждены и вышли из употребления, встреча с ними вызывает реакцию отторжения и может создаться впечатление, что прп. Никодим позаимствовал их в католических книгах.

Существует также несколько замечаний по оформлению работы.

1. Главу «История издания Пидалиона», вынесенную в приложение, можно было бы включить в основной текст диссертации.

2. Ссылки на греческие издания приводятся в монотонике, а иногда вообще без знаков диакритики.

3. Наконец, имена иностранных авторов принято транслитерировать по-русски, а не оставлять в оригинале.

*7.1. ОТЗЫВ доцента протоиерея Максима КОЗЛОВА на кандидатскую диссертацию выпускника Московской духовной академии А. И. МОНИЧА по кафедре Богословия на тему: «Жизнь и деятельность епископа Адальберта (Войтеха) Пражского»*

Диссертация А. Монича носит название «Жизнь и деятельность епископа Адальберта (Войтеха) Пражского». Работа состоит из Введения, пяти основных частей, заключения, приложений общего и частного характера, библиографии (15 наименований источников, 105 изданий на русском языке, 41 наименование на иностранных языках — всего 163 наименования) и фотографий.

Автор четко обозначает актуальность работы, справедливо указывая, что сегодня среди многих вопросов, ставящихся на повестку дня, обсуждается и вопрос о причислении к лику святых Русской Православной Церкви епископа Адальберта-Войтеха Пражского и что потому исследование, касающееся личности епископа Войтеха, сегодня является не отвлеченной теоретической проблемой, а про-

блемой практической.

При этом вопрос о прославлении РПЦ Адальберта-Войтеха очень спорный и неоднозначный, до сих пор не находящий себе поддержку у большинства православных авторов, хотя пражский епископ жил и действовал еще в эпоху единой нераздельной Церкви.

Существенно замечание, что при чрезвычайно богатой библиографии, касающейся жизни и деятельности Пражского епископа (3246 наименований), отсутствует систематическое исследование о нем на русском языке, в котором была бы выражена церковная точка зрения. Заполнить эту лагуну А. Монич и пытается своим трудом.

И сразу скажем, на наш взгляд, делает это весьма достойно.

Автор рассматривает жизнь и деятельность еп. Адальберта в контексте политики пап, императоров, князей периода его активной церковной деятельности, касается также и важных вех истории того времени с точки зрения участия в этих событиях Адальберта-Войтеха.

В работе приведены основные вехи жизни и деятельности видных лиц того периода, которые прямо или косвенно соприкасаются с пражским епископом.

Методология, используемая А. Моничем, состоит в обращении:

- 1) к источникам (жития, хроники, другие средневековые тексты).
- 2) К многочисленной вторичной литературе, представленной наиболее авторитетными работами по церковной и гражданской истории, биографическими исследованиями, необходимыми вспомогательными материалами.

Автор не обходит вниманием и сочинения, усвояемые еп. Адальберту.

В целом диссертация разделяется на две большие части. Главным содержанием первого раздела является историческая эпоха, в которую жил Адальберт-Войтех. Автор последовательно прослеживает, какое отношение имел Пражский епископ к Оттоновскому двору, рисует политическую карту Чехии в описываемое время, затем ве-

дет речь о Польше, отношении к которой Пражского епископа было не последним и откуда он собственно и отправился в Пруссию, где и был убит язычниками. В четвертой главе А. Монич постарался показать роль епископа Войтеха в формировании другого среднеевропейского государства — Венгрии.

Во втором разделе диссертации изложена непосредственно сама жизнь и деятельность Адалтберта-Войтеха от его рождения, до посвящения в епископа, основания Пражской епископии в 973 году. Затем речь идет о его двукратном правлении Пражской кафедрой, о жизни в Риме, о возможном крещении им Венгерского короля Стефана I, о деятельности Адальберта в Польше, его проповеди и гибели среди пруссов.

Пятая заключительная глава диссертации касается исторической значимости епископа Войтеха Пражского после его смерти, а также отображает весьма важный вопрос об отношении к епископу Адальберту-Войтеху русской традиции.

Предпринятый исследовательский и обобщающий труд позволяет А. Моничу прийти к выводам, которые мы полностью разделяем, во-первых, что «... Войтех был представителем немецко-латинского религиозно-церковного сознания, и славянская религиозная традиция не встречала с его стороны ни признания, ни схождения», во-вторых, что «... Русская Православная Церковь не может принять в свои святцы Адальберта-Войтеха не потому, что он, как некоторые говорят, “католик” (de jure 1054 год еще не наступил), и потому что за идеей канонизации стоит следующий шаг — его почитание, которого, как такового никогда не было на Руси...» (с. 204—205).

В целом диссертация производит очень благоприятное впечатление. Замечания, которые можно было бы высказать, незначительны, и касаются либо неточностей в латинском тексте (например, с. 100), либо допускаемых автором буквальных повторов одного и того же текста в разных частях диссертации (например, текст об императоре Оттоне с. 28 и с. 85; описание миссионерства у пруссов с. 35 и с. 129). Впервые на русском языке, православным иссле-

дователем рассмотрена совокупная деятельность одного из виднейших деятелей западного христианства эпохи миллениума не в духе филокатолического соглашательства, но и не в духе публицистического критиканства. Епископ Адальберт предстает в диссертации фигурой яркой, трагической, значительной и противоречивой, каковой он и был в действительности. Опираясь на подобные исследования, сделанные в стенах Православной Духовной Школы, мы сможем без опасений за научную компетентность вести полемику с соответствующими католическими изысканиями в столь актуальной ныне области церковной истории.

Диссертация явно заслуживает быть опубликованной. Оценка «отлично».

*7.2. ОТЗЫВ преподавателя П. К. ГРЕЗИНА на кандидатскую диссертацию выпускника Московской духовной академии А. И. МОНИЧА по кафедре Богословия на тему: «Жизнь и деятельность епископа Адальберта (Войтехы) Пражского»*

Диссертация А. Монича, посвященная теме «Жизнь и деятельность епископа Адальберта (Войтехы) Пражского», имеет целью дать историко-критический анализ жизни и деятельности латинского миссионера X в. Войтехы Пражского с точки зрения возможности признания его как святого единой неразделенной Церкви.

Работа состоит из введения, пяти глав основной части, заключения, списка сокращений, целого ряда приложений: копии официальных писем, иллюстративный материал. Обширный библиографический раздел, включающий 163 наименования, содержит не только названия книг и статей, но также указания на различные документальные источники (летописи и хроники) на русском, славянском, латинском, немецком, чешском, польском, венгерском языках. Были использованы интернет-ресурсы. Общий объем текста работы без приложений составляет 220 страниц.

Автор осуществляет анализ в широком церковно-историческом контексте эпохи. Работа производит сильное впечатление: тема проработана глубоко и детально, исторический материал представ-

лен с достаточной полнотой. Диссертация показывает хорошее знание источников и литературы предмета. Изложенные факты представляют большой научный интерес.

Однако не менее сильное впечатление производит оформление работы: наличие значительного числа грамматических и стилистических ошибок. Автор легко и свободно обращается с запятыми, не считаясь с правилами грамматики и допуская почти на каждой странице от двух до восьми ошибок. Автор нередко отделяет подлежащее от сказуемого, а главные члены предложения от дополнения, выделяет обстоятельства места и времени или просто по настроению нанизывает запятые там, где придется. Иногда запятая, вопреки воле автора, меняет смысл предложения (см., например, с. 98). Диссертант допускает большое количество грамматических ошибок (например, «лютики» вместо «лютичи» — с. 130). Неправильно употребляет предлоги. И пр.

Автор диссертации допускает небрежность или разноречивость в написании имен. Так, королева Феофано (с. 25) названа Теофано (с. 26), или Феофанией (на с. 30). Также легко имя Дитмара меняется на Детмара (с. 69), Гауденций (с. 165) на Гаудентого (с. 167), Гаудентиуса (с. 190). В работе допущены повторы, наприм., большая сноска 121 полностью дублирует сноску 73. Имеются также опечатки (наприм., на с. 170), смысловые оговорки (с. 47, 54), невразумительные пассажи (с. 110).

Нельзя не отметить и те случаи, когда автор диссертации приводит отдельные цитаты и выражения на латинском языке (с. 62, 63, с. 90, примеч. 100, с. 110, примеч. 281), не снабдив их русским переводом.

В качестве главной цели своего исследования, определяющей замысел работы в целом, автор поставил задачу показать жизнь Адальберта Пражского с точки зрения возможности его канонизации в Православной Церкви и, пытаясь убедить читателя в святости пражского миссионера. А. Монич прибегает к приему многократного повтора «святой Войтех», «святой Адальберт», святой (с маленькой и с большой буквы), наприм., на с. 36, 41, 82, 109,

116. Особенно привлекают внимание те случаи, когда А. Монич пишет о Войтехе как о Святом с большой буквы (с. 173, 174), о западной церковной традиции (с. 61). При этом иногда он дает с маленькой буквы такие слова, как Церковь, Священное Писание (с. 73), Святой Гроб (с. 86), также с маленькой буквы Приснодева (с. 163), Святая Троица (с. 164), Бог (с. 165), Крещение Руси (с. 175), после рассказа о мученической смерти Войтеха автор работы в главе «Канонизация...» уже, видимо, считает, что святость чешского миссионера доказана и как само собой разумеющееся называет далее Войтеха святым: с. 142 (5 раз), 143 (9 раз), 144 (15 раз), 145 (4 раза), 157, 159, 160, особенно с. 166 — «могущественный святой», 168, 174 и в др. местах. На с. 176 автор говорит о мощах Войтеха, на с. 177 называет их святыней, на с. 203 (заключение) Войтех называется глубоким мистиком. Автор диссертации даже сожалеет, что глобальные планы Войтеха не осуществились («к сожалению, его планы не осуществились», с. 204), в приложении даже приводятся богослужебные особенности мессы на день памяти Адальберта.

В современной западной литературе есть тенденция изображать Адальберта Пражского исключительно как ревностного борца против язычества и работорговли, очень благородного миссионера среди язычников-славян (см.: Adalbert of Prague. New Catholic Encyclopedia. Vol. 1).

Но автор диссертации далек от подобной тенденциозности и односторонности. Войтех стремился к власти и господству не как миссионер, а как идеолог латинизации (с. 94), проводник экспансивной политики западных императоров на Востоке (с. 158, 159). Греческие православные обряды огорчали Войтеха (с. 67), он их отвергал и попираал, перекрещивая из греческой веры в католическую (с. 111, 112). Адальберт Пражский — причина гонений на православных (с. 117). Главной его целью было уничтожение славянской литургии и ее замена латинской. Церковные песнопения на славянском звучали для него, как языческие требы. Слово «Бог» напоминало ему языческого идола, а истинный Бог обозначался латинским

Deus (с. 248). Благодаря Адальберту в Чехии была создана латинская иерархия с целью латинизации страны и изгнания православных традиций, заложенных солунскими братьями (с. 249). Автор диссертации приводит мнение историка С. М. Соловьева: «Никто так не старался о скреплении Чешской Церкви с Западом, никто так не старался об искоренении славянского богослужения, как Войтех» (История России с древнейших времен: В 2 т. М., 1988. С. 183), а также А. В. Флоровского: «Войтех вошел в русскую традицию с репутацией «гонителя и хулителя и славянского письма, и восточно-христианской веры» (Чехи и восточные славяне: Очерки по истории чешско-русских отношений (X—XVIII вв.). Прага, 1935. С. 146). Диссертант приводит первые славянские сообщения о Войтехе, восходящие к «Сказанию о преложении книг на словенский язык», которое было использовано в летописном своде Сильвестра, Выдубецкого игумена (1116 г.): здесь Войтех характеризуется как искоренитель славянской традиции — в Моравии, Чехии, Польше «разруши веру правую и русскую грамоту отверже, а латинскую грамоту и веру постави (иконы пожже), а правья веры епископы и попы исьсече, а другыя разгна» (с. 184).

Этот факт подтверждается и западными историками прошлого, связывающими «святость» Альберта пражского с его подчеркнуто агрессивным характером латинизации Чехии: искоренением греческих обрядов, в частности женатого духовенства, православной литургии, уничтожением православной литературы (Робертсон Д. С. История христианской Церкви. СПб., 1890. Т. 1. С. 963). Деятельность Адальберта всецело вписывалась в контекст религиозной экспансии германских миссионеров, для которых славянская литургия была признаком ереси, а свт. Мефодий — «еретиком, который писал много ложных книг на славянском языке» (там же, с. 963).

И в этой связи вызывает сомнение тезис диссертанта о том, что разрыв между восточной и западной половиной христианства не был «резко и окончательно признан и прочувствован» в ту далекую эпоху — X—XI вв. (с. 178). Несомненно, разрыв между

Православной Церковью и Католической для того времени нельзя преувеличивать, но его нельзя и умалять, если помнить об иконоборческой тенденции Карла Великого, о широком распространении Филюкве в VII—VIII вв. в Галлии, о свидетельстве патриарха Фотия об антиправославной деятельности западных миссионеров среди славян и т. д.

К вопросу о чудесах. Средневековые латинские хроники и сборники житий (наприм., «Золотая легенда» Жака Воражина XII в.) наряду с совершенно историческими повестями полны рассказов о самых невероятных чудесах, в этом не уступая порой известному современному жанру литературы — народный фольклор влетает в историческое повествование. Но автор диссертации приводит чудесные рассказы из жизнеописания Войтеха без тени критики. Насколько это уместно?

С учетом всего сказанного позиция автора диссертации выглядит несколько двойственной и двусмысленной. Сказалось ли здесь влияние современной инославной литературы или стиль диссертанта — держать читателя в напряжении, — решить сложно. Однако же в заключении А. Монич расставляет все акценты и твердо заявляет, что Православная Церковь не может принять имя Войтеха в свои святцы (с. 205). Таким образом, автор снимает проблему, обнаруживая совершенное научное беспристрастие.

Итак, оценивая диссертацию А. Монича в целом, нельзя не отметить многих ее положительных моментов. Как большой обобщающий труд, отражающий многообразие научной проблематики, диссертация заслуживает признания, несмотря на недочеты в ее оформлении и манере подачи материала, а ее автор достоин высокой научной степени кандидата богословия.

*8.1. ОТЗЫВ профессора протоиерея Владислава ЦЫПИНА на кандидатскую диссертацию выпускника Московской духовной академии монаха САВВЫ (Тутунова) по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Труды Поместного Собора 1917—1918 гг. по реформе епархиального управления и предсобор-*

*ная о ней дискуссия»*

Кандидатская диссертация, представленная к защите, объемом 340 страниц, состоит из введения, 3-х частей («Постановка проблемы епархиального управления в канун 1905 г. Начало предсоборного периода», «Период подготовки к Собору: подготовительные работы и предсоборные дискуссии в 1905—1916 гг.» и «1917—1918 гг: непосредственная подготовка Собора и ее контекст. Собор»), разделенных на 13 глав и 28 параграфов. В работе помещено 10 приложений, включающих текст цитируемых в диссертации канонов, документы предсоборной эпохи и самого Собора, объемом 56 страниц. Список литературы включает 19 наименований архивных материалов, 17 названий основных источников и 206 наименований иных источников и собственно литературы по тематике исследования.

Рецензируемый труд представляет собой вполне самостоятельное фундаментальное исследование. В нем с необходимой полнотой и концептуальной основательностью представлено устройство епархиального управления в Русской Церкви в синодальную эпоху, в период подготовки Поместного Собора, начавшегося в 1905 г. и после Февральской революции в канун Поместного Собора, и, что не менее важно, изложены проекты преобразования порядка епархиального управления, которые выдвигались в предсоборную эпоху. В изложении основных идей этих проектов, в оценке их реализуемости и целесообразности автор диссертации обнаруживает и научную объективность, и корректность, чуждую публицистического пафоса, и способность к глубокому и тонкому каноническому анализу.

При чтении работы может возникнуть обманчивое впечатление, что она имеет своего рода реферативный характер, что большая часть текста представляет собой всего лишь изложение чужих концепций, что автор лишь иногда вторгается своими сдержанно критическими замечаниями в очерк этих концепций, но эти его замечания всегда метки, точны и уместны. За ними стоит адекватное понимание проблем епархиального управления, которые, как диссертанту удалось показать, связаны не только с общими дефектами синодальной

системы управления, с избыточным влиянием государственных институций на церковную жизнь, но и с чрезмерно большими размерами российских епархий, которые делали неизбежным остро критиковавшийся многими канцелярский способ управления, — правящий архиерей не имел возможности войти лично в религиозную жизнь подведомственных ему приходов, число которых в епархии часто превышало тысячу.

В диссертации объективно и полно представлена соборная дискуссия по вопросу о епархиальном управлении, изложено с должной канонической оценкой содержание принятого Собором 1917—1918 гг. определения о епархиальном управлении и нескольких других определений, соприкасающихся с тематикой диссертации, в частности, о vicарных епископах, статус которых Поместный Собор предлагал радикально изменить. Диссертант показал зависимость некоторых положений Определения о епархиальном управлении, канонически небыстречных, от фактически сложившегося ко времени открытия Собора, при Временном правительстве, положения церковных дел, в особенности тут имеется в виду санкционированная Св. Синодом еще до Собора выборность епископов на епархиальных съездах.

Представленный к защите труд отличается примерной аккуратностью в цитировании, сносках, библиографических списках.

Он заслуживает самой высокой оценки. Его автору следует присвоить степень кандидата богословия. Можно сказать и больше; даже без дополнительной работы над диссертацией она могла бы быть представлена к защите в качестве магистерской. Во всяком случае, настоящее солидное исследование, автор которого может быть признан вполне сложившимся профессиональным канонистом, следовало бы опубликовать; эта работа могла бы составить основу для академического спецкурса по теме, обозначенной в ее заглавии.

*8.2. ОТЗЫВ преподавателя священника Александра ЗАДОРНОВА на кандидатскую диссертацию выпускника Московской духовной академии монаха САВВЫ (Тутунова) по*

*кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Труды Поместного Собора 1917—1918 гг. по реформе епархиального управления и предсоборная о ней дискуссия»*

Представленная работа являет собою отрадное явление не только нашей канонической науки (в рамках которой написано исследование), но и изучения новейшей истории Русской Церкви. Собственно, взаимодействие двух этих областей обусловило специфическое расположение материала в работе, где анализ предсоборной дискуссии по реформе епархиального управления занимает больший объем, чем собственно рассмотрение соборных деяний.

Среди возможных улучшений работы, при дальнейшем исследовании данной темы, можно отметить желательность более подробного исследования эволюции взглядов отдельных персоналий, наиболее ярко повлиявших на реформу епархиального управления. К примеру, как показывает исследователь, решающее значение на последних этапах реформы (в Предсоборном Совете и в соборном Отделе) имел А. И. Покровский. Его взгляды на реформу церковного управления были ими выражены и ранее — в процессе предсоборных дискуссий (с. 58, 75, 77—78, 101). Было бы полезно проследить постепенное становление и эволюцию его взглядов, сопоставить мнения, высказанные им в различное время и по различным аспектам реформы церковного управления — не только епархиального.

Сходное замечание можно сделать, к примеру, в отношении И. М. Громогласова, Н. П. Аксакова, Н. А. Заозерского и других персоналий. Впрочем, заметим, что автор исследования все же частично проводит такую линию развития в отношении различных персоналий (см., например, на с. 144 и 193 в отношении протоиерея А. В. Смирнова), но стоит, наверное, углубить этот аспект исследования.

Основной недостаток — а вернее, основная перспектива развития данной работы отмечена и самим автором исследования в заключении к работе (с. 272). Связана она с узостью поставленной темы: вопрос о епархиальном управлении в действительности за-

труднительно исследовать в отрыве от вопросов о реформе высшего церковного управления и приходского управления. На самом деле, весь материал предсоборных дискуссий, касающийся церковного управления в его различных пластах, следовало бы исследовать в комплексе. К примеру, вопросы об участии мирян в высшем, епархиальном или приходском управлении являются хотя и не тождественными, однако неразрывно связанными.

Можно выразить еще два пожелания, относящиеся к области исследования и цели, определенных автором.

Рецензируемая работа является историко-каноническим исследованием, что определяет область исследования. Следует, однако, заметить, что многие затронутые вопросы имеют догматическую составляющую. К примеру, для всестороннего исследования вопроса о епархиальных собраниях и советах можно было бы провести исследование догматического определения понятия соборности. Равным образом, относительно вопроса об участии мирян на различных уровнях епархиального управления и, в частности, при избрании епископа, следовало бы уяснить догматическое значение царственного священства мирян, догматический вопрос об отношении священной иерархии и мирян. Хотелось бы, чтобы при дальнейшем исследовании вопроса о реформе церковного управления догматический аспект был всесторонне исследован, что, вероятно, потребует привлечения специалистов различных ветвей богословской науки.

Главной целью автора рецензируемой работы — определение смысла итоговых документов реформаторского процесса — Определений Всероссийского Церковного Собора 1917—1918 гг. Эта цель, без сомнения, автором выполнена. Хотелось бы, однако, наметить и дальнейшую цель: осуществить оценку осуществленной Собором реформы с точки зрения совокупности двухтысячелетней истории церковного управления и кропотливого историко-канонического и богословского анализа канонических установлений по этому вопросу.

Из практических пожеланий можно предложить автору устра-

нить имеющиеся опечатки и несколько облегчить свой литературный стиль — в поисках наиболее точного и обстоятельного выражения своей мысли, автор иной раз чрезмерно нагружает предложения.

Можно указать на желательность составления краткого биографического справочника по упомянутым в работе персоналиям и именного указателя. Конечно, в данном случае это увеличило бы и без того уже очень значительную по объему работу.

В целом, предпринятое диссертантом исследование, конечно же, заслуживает присвоения ему искомого степени.

*9.1. ОТЗЫВ преподавателя иеромонаха ПАНТЕЛЕИМОНА на кандидатскую диссертацию выпускника сектора заочного обучения Московской духовной академии иерея Михаила ЕГОРОВА по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Организационно-правовые аспекты сотрудничества Русской Православной Церкви с исправительными учреждениями и особенности его реализации в современных условиях»*

Уже более 15 лет священнослужители Русской Православной Церкви получили возможность окормлять заключенных в местах лишения свободы. За этот период был принят ряд соглашений о сотрудничестве Русской Православной Церкви с исправительными учреждениями. Однако до сих пор организационно-правовая сторона этого сотрудничества далека от совершенства и является часто немалым препятствием для плодотворного миссионерского служения в местах лишения свободы.

Изучению этой проблематики и посвящена кандидатская диссертация священника Михаила Егорова.

Диссертация представляет собой труд объемом 138 страниц компьютерного текста и в плане построения состоит из введения, двух глав, заключения и приложений.

Во введении обоснована актуальность темы исследования, представлен обзор литературы, включающей светские и церковные издания, определены цели, задачи и методы исследования.

Первая глава «Общая характеристика сотрудничества Русской

Православной Церкви с исправительными учреждениями» состоит из трех параграфов, в которых анализируется отечественный опыт развития сотрудничества Церкви и государства в деле тюремного служения на протяжении почти 100 лет — от открытия «Попечительного о тюрьмах общества» в 1819 г. до революции 1917 г. (параграф 1). Далее автор обращается к современному зарубежному опыту такого сотрудничества на примере пенитенциарных учреждений США, Великобритании и Польши и обосновывает возможность и определяет границы использования положительных моментов этого опыта в нашей стране (параграф 2). В параграфе 3 отец Михаил дает сравнительный анализ значений понятий «взаимодействие» и «сотрудничество» применительно к отношениям между РПЦ и исправительными учреждениями и отдает предпочтение последнему термину. Здесь же автор рассматривает существующие в современном мире модели религиозно-государственных отношений и в ретроспективном плане анализирует изменение этих отношений в России на протяжении XX века.

Во второй главе «Проблемы в реализации сотрудничества Русской Православной Церкви с исправительными учреждениями и путь их решения» священник Михаил Егоров на основании анализа результатов проведенного им анкетирования по различным вопросам сотрудников пенитенциарной системы и священнослужителей РПЦ дает развернутую картину современного состояния дел по реализации существующих соглашений о сотрудничестве на различных условиях, оценивает препятствия, стоящие на пути плодотворного и эффективного сотрудничества Русской Православной Церкви с исправительными учреждениями. В частности, это — отсутствие в существующем уголовно-исправительном законодательстве положений, регламентирующих сотрудничество исправительных учреждений с религиозными организациями; отсутствие разработанной систем типовых договоров, недостаток методических рекомендаций для священнослужителей, окормляющих заключенных в местах лишения свободы. Автор предлагает пути совершенствования системы взаимоотношений Русской Православной Церкви и

исправительных учреждений, среди наиболее актуальных на данный момент — введение в исправительных учреждениях должности сотрудника, отвечающего за связи с РПЦ, и создание института капелланства. В конце главы диссертант в качестве иллюстрации к основной теме сочинения приводит примеры благотворного влияния Русской Православной Церкви в местах лишения свободы как на общий нравственный климат этих учреждений, так и конкретно на души осужденных.

Важнейшие итоги работы подведены в заключении.

В основу библиографии положен тематический принцип — в диссертации использовано более 100 источников.

В приложениях помещены договоры соглашений о сотрудничестве Русской Православной Церкви с исправительными учреждениями, принятые на различных уровнях, приведен образец анкеты для опроса священнослужителей, окормляющих заключенных в исправительных учреждениях, результаты которых автор использовал в своей работе, предложены рекомендации и советы священникам, осуществляющим миссию в местах лишения свободы.

Оценивая диссертацию священника Михаила Егорова, следует признать, что автор проделал грандиозную работу как по изучению специальной светской литературы, так и в процессе анкетирования, по-видимому, многочисленных респондентов-священнослужителей и сотрудников пенитенциарной системы. В результате его диссертация имеет высокий научный уровень и может найти реальное практическое применение в развитии организационно-правовой базы сотрудничества Русской Православной Церкви и исправительных учреждений. Новизна работы несомненна. В ходе работы над диссертацией автор продемонстрировал широкую эрудицию и глубокий аналитический ум.

К недостаткам диссертации следует отнести некоторую сложность текста для восприятия. Структура диссертации чересчур громоздкая и размытая, что также затрудняет ясное понимание основной цепи рассуждений автора. Обилие фактического материала, множество второстепенных деталей часто не позволяли автору вы-

страивать стройную систему умозаключений, которая бы раскрывала перед читателем в строгой логической последовательности проблематику вопроса.

Несмотря на эти замечания, возможно субъективного характера, диссертация священника Михаила Егорова заслуживает высокой оценки, а ее автор — искомой степени кандидата богословия.

*9.2. ОТЗЫВ преподавателя К. А. ЧЕРНЕГИ на кандидатскую диссертацию выпускника сектора заочного обучения Московской духовной академии иерея Михаила ЕГОРОВА по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Организационно-правовые аспекты сотрудничества Русской Православной Церкви с исправительными учреждениями и особенности его реализации в современных условиях»*

Настоящая диссертация посвящена достаточно важной и актуальной теме сотрудничества Русской Православной Церкви с исправительными учреждениями (ИУ).

Работа содержит две главы, в которых последовательно раскрываются особенности и проблемы вышеупомянутого сотрудничества.

К числу основных достоинств работы следует отнести: широкое использование в ней статистических данных по избранной теме; выявление и анализ позиций различных авторов по спорным вопросам сотрудничества Церкви с ИУ; использование в работе доступных автору правовых источников и документов, в том числе соглашений о сотрудничестве, заключенных между Русской Православной Церковью (ее структурами) и государственными органами, в ведении которых находятся ИУ.

Автор демонстрирует умение самостоятельно анализировать и обобщать изученный материал, сопровождая анализ собственными выводами и комментариями.

Вместе с тем в работе имеются следующие недостатки.

Содержание работы не вполне соответствует избранной автором теме: правовые аспекты сотрудничества Русской Православной Церкви с исправительными учреждениями практически не исследу-

ются; предпочтение отдано социологическому аспекту данного сотрудничества (анализу социологических опросов). На мой взгляд, следовало бы иначе структурировать работу: включить в нее параграф, посвященный обзору правовых источников по избранной теме; четко перечислить все возможные организационно-правовые формы сотрудничества, обосновав их классификацию ссылками на конкретные статьи закона.

Из всех организационно-правовых форм сотрудничества подробно проанализирована лишь такая форма, как заключение соглашений между государственными органами и Русской Православной Церковью (ее структурами). Между тем, следовало бы проанализировать и другие формы сотрудничества, в частности, создание в ИУ домовых храмов, что не предусмотрено действующим законодательством (соответствующих норм нет ни в УИК РФ, ни в правилах внутреннего распорядка следственных изоляторов, утвержденных Приказом Министерства юстиции РФ от 12 мая 2000 г. № 148), однако имеет место на практике. Полагаю также, что не вполне раскрыта еще одна важная форма сотрудничества, а именно распространение в ИУ духовной литературы и предметов религиозного назначения. Автору следовало бы раскрыть правовое понятие духовной литературы и предметов религиозного назначения (существует ли оно и в каких правовых источниках закреплено), охарактеризовать возможные формы распространения.

Некоторые утверждения автора не вполне точны либо не подтверждаются необходимым анализом (голословны). Например, на с. 62 работы говорится о том, что «Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» разделяет существующие в стране конфессии на традиционные и нетрадиционные». Однако в нормах упомянутого закона разграничение конфессий на традиционные и нетрадиционные отсутствует. В тексте преамбулы закона подчеркивается «особая роль православия в истории России, в становлении ее духовности и культуры», декларируется «уважение государства к христианству, исламу, буддизму, иудаизму и другим религиям, составляющим часть исторического и культурного наследия

народов России». Но данные положения преамбулы не содержат ни единого упоминания о традиционных и нетрадиционных религиях. На с. 64 работы автор утверждает, что «с принятием Федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» был поставлен действенный заслон на пути проникновения в Россию, в частности, в ИУ зарубежных церквей и сект, деятельность которых носит деструктивный характер». Данное утверждение следовало бы подкрепить ссылками на конкретные нормы закона, которые автор имеет в виду.

Несмотря на указанные недостатки, настоящая работа удовлетворяет требованиям, предъявляемым к диссертационным исследованиям, и может быть допущена к защите.

*10.1. ОТЗЫВ профессора протоиерея Владислава ЦЫПИНА на кандидатскую диссертацию выпускника сектора заочного обучения Московской духовной академии протоиерея Александра ПАНИЧКИНА по кафедре Церковной истории на тему: «История Санкт-Петербургской епархии до 1775 года»*

Представленная к защите диссертация протоиерея Александра Паничкина объемом 296 страниц состоит из введения, 11 глав, разделенных на параграфы, заключения. Список использованных документов и литературы включает 112 наименований. Работа иллюстрирована.

Рецензируемая диссертация носит самостоятельный исследовательский характер, построена на документах, почерпнутых главным образом из многотомного «Описания документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода», из других опубликованных собраний документов и из архивов. При этом автор диссертации обнаружил и основательное знание литературы по своей теме. В результате получился труд, информативно насыщенный, представляющий историю одной из важнейших епархий Русской Церкви в первый период ее существования, до соединения с Новгородской епархией, со значительной полнотой. Характеристики и выводы диссертанта продуманы, взвешены,

солидны и опираются на документально подтвержденные факты. В работе много ценных статистических сведений.

У рецензента есть лишь несколько замечаний частного характера. Со стороны тематической представляется избыточным включение в диссертацию полных биографий архиереев, замещавших Санкт-Петербургскую кафедру, в особенности это относится к обстоятельной биографии первого архиерея епархии епископа Никодима (Сребницкого), лишь малая часть которой относится ко времени его управления Петербургской епархией.

Что касается оценок тех или иных событий и явлений церковной жизни, то, как представляется рецензенту, канонический дефект синодальной системы заключался не только в ее коллегиальности, в усмотрении полноценного Первосвятительского служения в Русской Церкви соответствующей эпохи, как это видится автору диссертации, но также и в отсутствии соборной власти, которую не могла адекватно заменить «духовная коллегия» — Святейший Синод.

На с. 152 диссертант худшим недостатком в миссионерском служении Новокрещенской конторы Казанской епархии считает денежные субсидии новообращенным, а не насильственные меры, вроде разрушения мечетей. Рецензент же не считает безусловно предосудительным оказание материальной помощи новокрещеным, которые после крещения лишались поддержки со стороны своих прежних единоверцев и соплеменников.

На с. 188 в излишне мрачном виде представлены нравы духовенства. Примеры, достойные подражания, даны здесь как своего рода исключения из правила. Есть особенность архивных документов фиксировать эксцессы, а не нормальное течение жизни. Отсюда порой и возникают диспропорции, искажения в характеристиках, которые дают исследователи, опирающиеся на документы и не учитывающие такую их особенность.

Есть еще несколько неточных выражений в диссертации. На с. 136 говорится о браковенчании царя Петра III. Надо: наследника престола, который стал впоследствии императором Петром III. На с. 192 приведены статистические данные, характеризующие состояние

Санкт-Петербургской епархии за 1737 г., но тогда еще, как это хорошо знает диссертант, не было образовано самой этой епархии.

Преподобного Феодора Санакарского автор диссертации называет старцем Феодором Ушаковым, что дает повод полагать, что автор не знает о факте его канонизации.

Есть в работе опечатки. Одна из них может вводить читателя в заблуждение: «Прусский поход» Петра I вместо «Прутского». Вызывает недоумение часто встречающееся у диссертанта употребление слова «владыка» в звательном падеже «владыко» вместо именительного.

Но все это частности. Работа протоиерея Александра Паничкина заслуживает отличной оценки, а ее автор присвоения ему степени кандидата богословия.

*10.2. ОТЗЫВ преподавателя Г. Е. КОЛЫВАНОВА на кандидатскую диссертацию выпускника сектора заочного обучения Московской духовной академии протоиерея Александра ПАНИЧКИНА по кафедре Церковной истории на тему: «История Санкт-Петербургской епархии до 1775 года»*

Представленная протоиереем Александром Паничкиным диссертация посвящена мало до сих пор изученному периоду истории Санкт-Петербургской епархии. Автор успешно справился с поставленной задачей. История Санкт-Петербургской епархии до 1775 года рассмотрена им полно, всесторонне, с привлечением значительного количества источников.

К недостаткам диссертации можно отнести:

несколько незначительных фактических ошибок, не влияющих серьезно на ценность представленной диссертации;

ряд стилистических ошибок;

несколько ошибок, допущенных при наборе текста, которые местами затрудняют его понимание.

Нельзя согласиться с однозначно положительной трактовкой автором диссертации образа святителя Арсения (Мациевича). Митрополит Арсений много, искренне и дерзновенно говорил и ра-

товал о пользе Церкви. Однако сам, когда у него была возможность, мало что для этого делал. Будучи митрополитом Ростовским, он обладал значительными финансовыми возможностями, которые использовал отнюдь не на благо Церкви. Это обстоятельство дало императрице Екатерине II возможность говорить о нем, как о «превеликом лицемере». Великие страдания митрополита Арсения изменили его в лучшую сторону, что выразилось в сделанной им незадолго до смерти надписи на стене его каземата: «Благо, яко смирил мя еси»,

Невозможно согласиться с утверждением автора, что с воцарением Елизаветы Петровны «Высшие государственные чиновники, в том числе и обер-прокурор Синода князь Шаховской... стали заискивать перед синодальными членами. У кормила церковной власти стали иерархи, для которых интересы Церкви были гораздо выше личных интересов» (с. 53). В этом утверждении неверно, на наш взгляд, все. Нельзя согласиться, что иерархи Елизаветинской эпохи «ставили интересы Церкви гораздо выше собственных интересов». На деле часто было наоборот. Собственные корыстные интересы некоторых иерархов отождествлялись ими с интересами Церкви, с которыми они не имели ничего общего. Именно в эту эпоху стены древних и славных обителей начинают ветшать, а церковные иерархи тратят громадные средства на пышные внебогослужебные одеяния, золотые, усыпанные бриллиантами пряжки на обувь, золоченые кареты, породистых жеребцов и т. п. Нельзя согласиться с утверждением автора диссертации о том, что эта пышность способствовала поднятию авторитета архиерейского сана. Напротив, из мемуаров XVIII столетия мы видим, что стремление церковных иерархов соперничать в роскоши со светскими вельможами как раз сильно ослабляло авторитет носителей архиерейского сана, прежде всего среди образованной части общества. Обер-прокурор Святейшего Синода князь Яков Шаховской по своему положению не относился к высшим государственным чиновникам. Более того, он во многом зависел от членов Синода, который платил ему жалование. Тем более достойна восхищения его неустанная борьба со злоупотреблениями синодальных иерархов. Совершенно неверно

утверждение, что Шаховской заискивал перед ними. Следует подчеркнуть, что, борясь со злоупотреблениями иерархов, он стоял на страже интересов не только государства, но и Церкви. Имя князя Якова Шаховского должно быть вспоминаемо с уважением.

Диссертация протоиерея Александра Паничкина заслуживает отличной оценки. Автору может быть присуждена искомая степень кандидата богословия.

*11.1. ОТЗЫВ профессора А. М. ПЕНТКОВСКОГО на кандидатскую диссертацию выпускника сектора заочного обучения Московской духовной академии священника Георгия КРЫЛОВА по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Историко-литургический анализ печатных богослужебных Миней XVII в.»*

Диссертация священника Георгия Крылова посвящена изучению сложного и длительного процесса редактирования богослужебных Миней, происходившего в XVII веке в Москве в связи с подготовкой новых печатных изданий и обусловленного деятельностью компетентных церковных властей по упорядочиванию богослужения в Русской Церкви.

Диссертация состоит из введения, основной части, состоящей из трех частей (глав), краткого заключения (выводов), библиографии со списком использованных сокращений, а также приложения.

Во введении определены цели и задачи исследования: «введение в научный оборот, описание и анализ корректных экземпляров Миней», которые служат основными источниками для характеристики деятельности по редактированию богослужебных книг. Представлен краткий обзор различных аспектов истории изучения книжной sprawy (с. 5—12). Здесь же литургическая реформа XVII века рассмотрена с семиотической и культурологической точек зрения (с. 13—55).

В первом разделе основной части (с. 56—74), озаглавленном «Обзор книжной sprawy служебных Миней в XVII в.», приведены основные сведения по истории редактирования богослу-

жебных книг в Русской Церкви в XI—XVII вв. (с. 56—63), а также о деятельности книжных справщиков второй половины XVII века, принимавших участие в редактировании служебных Миней (с. 63—74: Евфимий Чудовский, Флор Герасимов, Захарий Афанасьев, Никифор Симеонов, игумен Сергей и старец Моисей).

Далее автор подробно останавливается на истории издания служебных Миней в Москве в XVII столетии. Здесь рассматриваются издания служебных Миней архаичных редакций (с. 76—87), в том числе Миней изданий 1607—1636 гг. («филаретовская» редакция), Миней «иосифовской» редакции 1644—1646 гг. и Миней издания 1666 г. с правкой, отражающей нововведения патриарха Никона.

Особое внимание автор уделяет «исправленным» Минеям в «новообразцеской» редакции текста. Он подробно рассматривает историю издания Миней 1690—1691 гг., которое происходило при участии справщика Евфимия Чудовского, и тщательно анализирует знаменитое сочинение бывшего уставщика Чудовского монастыря, которое не только содержало исторические сведения о ходе справки, но и отражало лингвистические установки Евфимия Чудовского.

Затем автор рассматривает Общие и Праздничные Миней XVII века (с. 165—180), разделяя их на редакции по отношению к редакциям текстов служебных Миней.

Второй раздел основной части посвящен описанию главных источников по истории книжной справки — «кавычных» Миней, сохранившихся в библиотеке Синодальной типографии и в Синодальной библиотеке (с. 180—233), многие из которых ранее были неизвестны. Здесь же автор впервые вводит в научный оборот обнаруженный им уникальный «кавычный» экземпляр августовской служебной Миней, связанный с книжной справой 20-х годов XVII века.

Третий раздел (с. 233—257) основной части содержит результаты изучения книжной справки 80-х гг. XVII века, проведенного на примере анализа июльской служебной Миней. На основании полученных результатов был сделан вывод о том, что в процессе ре-

дактирования Минеи сверялись с Типиконом 1682 г. и греческими Минеями, а недостающие церковнославянские тексты песнопений брались из львовского Анфология и исправлялись.

В кратком последнем разделе (с. 258—159) автор суммирует результаты своих исследований, а также указывает основные направления дальнейшего изучения такого сложного и многогранного явления, как редактирование богослужебных книг в XVII столетии.

На с. 260—299 находится большой «Список использованной литературы», в который входят различные работы, в том числе и не всегда связанные с вопросами книжной справы в XVII столетии. Далее на десяти страницах следует список использованных рукописных и печатных источников (с. 299—309). В приложении приведены 25 уникальных цветных фотовоспроизведений из использованных источников, иллюстрирующих процесс деятельности книжных справщиков.

Краткий обзор содержания этой работы показывает, что автором проделана большая работа по изучению такого сложного и многогранного явления, каким было исправление богослужебных книг в Русской Церкви в XVII столетии. Использование различных типов источников, а также комплексное изучение «кавычных» экземпляров, позволило автору сделать выводы, справедливость которых не вызывает сомнений, и определить последовательность редактирования текстов.

Тем не менее некоторые отдельные предположения автора вряд ли могут быть приняты. Например, едва ли справедливо видеть служебную Минею в греческой рукописной книге, отмеченной в Описи патриаршей ризницы 1631 г. под № 61 как «Книга, письмо греческое, а в ней во многих местах писаны в золоте евангелисты, и апостолы, и пророки, и иные святые». Более убедительным представляется мнение составителя каталога греческих рукописей Синодального собрания, отождествившего этот кодекс с пергаменной рукописью Син. Греч. 25, содержащей Новый Завет с Псалтырью и Библейскими песнями (с. 183).

Далее, по вполне понятным причинам, определяющим фактором для автора при характеристике различных изданий Минеи Праздничной с Общей была редакция гимнографических текстов. Но при этом не всегда учитывались изменения в текстах литургических рубрик. Например, автор полагает, что редакция уставных указаний в Минее Праздничной 1681 г. совпадает с редакцией уставных указаний в Минее Общей 1674 года (с. 177), а в издании 1685 г. уставные рубрики уже были исправлены под влиянием Типикона 1682 г. (с. 178). Тем не менее в Минее Праздничной 1681 г. в текстах Марковых глав, содержащих описание соединения служб богородичных праздников и памятей великих святых с воскресной службой, имеются некоторые характерные отличия, обусловленные влиянием отредактированного текста Устава о чтении Псалтыри, печатавшегося в Псалтырях (см., например, различия этого текста в Псалтыри Следованной 1671 г. и в Псалтыри Учебной 1678 г.). Другими словами, сначала нововведения попали в уставные рубрики Минеи Праздничной, и только потом в печатный Типикон 1682 г.

Вызывают определенные сомнения отдельные технические термины, используемые автором, как, например, «филология справы», а также некоторая эмоциональность отдельных высказываний. Однако эти и некоторые другие неточности не умаляют достоинств рассматриваемой работы, которая заслуживает положительной оценки, а ее автор — присвоения искомой степени. Здесь необходимо отметить, что осознаваемая и отмечаемая автором неполнота освещения материала предполагает продолжение исследовательской деятельности, результаты которой позволят соискателю существенно уточнить полученные результаты. Вопрос же о публикации данного текста не может рассматриваться, так как рассматриваемый текст нуждается не только в редактировании, но и в определенной доработке для того, чтобы быть изданным.

*11.2. ОТЗЫВ преподавателя Ф. Б. ЛЮДОГОВСКОГО на кандидатскую диссертацию выпускника сектора заочного обучения Московской духовной академии священника Георгия КРЫЛОВА по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Историко-литургический анализ печатных богослужебных Миней XVII в.»*

Тема диссертационного сочинения священника Георгия Крылова представляется весьма актуальной и своевременной. Несмотря на большое количество исследований, посвященных проблематике книжной справы XVII в., исправление богослужебных Миней, осуществлявшееся в указанном столетии, не привлекало должного внимания специалистов (впрочем, подобная ситуация характерна и для многих других текстов). Между тем в настоящее время усилиями отдельных исследователей создается описание служебных Миней и минейных текстов различных эпох. Так, в работах М. Йовчевой, А. М. Пентковского и других болгарских и российских ученых рассматриваются гимнографические произведения древнеболгарских авторов (прежде всего, Климента Охридского). Защищенная две недели назад диссертация А. Ю. Никифоровой посвящена вопросу происхождения греческих служебных Миней (материалом исследования явились рукописи из собрания монастыря Св. Екатерины на Синае). Автором данного отзыва проанализирована ситуация использования минейных текстов в России в последние десятилетия, очерчены границы современного церковнославянского минейного корпуса. Таким образом, диссертация священника Георгия Крылова находится в ряду исследований, посвященных служебным Минеям, и вносит существенный вклад в интенсивно разрабатываемую проблематику.

Диссертация состоит из введения, трех глав, заключения, списков литературы и источников, а также приложения.

Во введении формулируются цели и задачи исследования, а также дается очерк литургической реформы XVII в. в семиотическом и культурологическом аспектах. Нельзя не отметить, что большая часть введения, к сожалению, избыточна и представляет собой ком-

пиляцию работ известных авторов — прежде всего Б. А. Успенского и Ю. М. Лотмана.

В первой главе дается общий обзор исправления служебных Миней в XVII столетии. Даны биографические сведения о справщиках, разработана периодизация книжной справки, классификация редакций. В состав первой главы включен также подробный разбор трактата Евфимия Чудовского «О исправлениях в прежде печатных книгах Минеях...».

Вторая глава посвящена источникам (по преимуществу печатным, но отчасти и рукописным); многие из рассматриваемых источников (прежде всего корректные экземпляры Миней) впервые вводятся в научный оборот — и именно в этом автор не без оснований видит главную заслугу своей работы.

Наконец, третья глава представляет собой детальный анализ правки июльского тома Миней. С точки зрения потребителя научной информации данная глава является наиболее ценной, так как содержит конкретный материал, анализ которого позволяет судить о характере исправлений, вносившихся в текст минейных служб. Остается пожелать, чтобы автор продолжил работу в данном направлении — в таком случае исследователи со временем имели бы в своем распоряжении аналогичный материал по всем двенадцати месяцам.

В заключении диссертации формулируются выводы.

Библиографический список литературы содержит порядка 1000 позиций; автор пользовался литературой как на русском, так и на иностранных языках (на английском, немецком, французском, итальянском, чешском, болгарском, новогреческом, а также на латыни).

Количество использованных источников текстов — славянских и греческих, печатных и рукописных — приближается к двумстам.

Приложение представляет собой фотокопии некоторых документов.

Поскольку кандидатская диссертация является научно-квалификационной работой, нельзя оставить без внимания представление материала, оформление работы и проч. Здесь с сожалением при-

ходится констатировать, что стиль многих разделов диссертации не может быть признан научным. Сказывается отсутствие школы, необходимой выучки в написании научных работ — сначала курсовых, затем диплома и, наконец, диссертации. Данный недостаток, досадный сам по себе, не может быть, однако, поставлен в вину лично автору диссертации, так как причина коренится в системе написания так называемых сочинений, когда студенты семинарии пишут по две, три, четыре работы в год на совершенно различные темы, не имея возможности сосредоточиться на чем-то одном, — в результате на выходе получаются компиляции из двух-трех источников, заранее известных преподавателю. Лишь тогда, когда студенты начнут писать полноценные курсовые работы, логическим продолжением которых становился бы диплом и затем диссертация, мы сможем ожидать появления работ, удовлетворительных в отношении не только содержания, но и формы.

Следует подчеркнуть, что этот и некоторые другие недостатки рассматриваемой работы не сказываются на общем благоприятном от нее впечатлении. Автор уверенно владеет материалом, ориентируется как в богословской, так и в филологической проблематике — несмотря на то, что не имеет специального филологического образования. Священник Георгий Крылов сложился как самостоятельный квалифицированный исследователь. Его работа в целом соответствует требованиям, предъявляемым к кандидатским диссертациям, научный уровень ее весьма высок, а автор заслуживает искомой степени.

Кроме того, представляется возможным и желательным, чтобы после необходимой доработки данная диссертация была защищена в качестве диссертации по филологии.

*12.1. ОТЗЫВ преподавателя Р. М. КОНЯ на кандидатскую диссертацию выпускника сектора заочного обучения Московской духовной академии священника Сергея РАДАЕВА по кафедре Богословия на тему: «Разбор книги Мельникова “Блуждающее богословие”»*

Представленная к защите священником Сергеем Радаевым кандидатская диссертация состоит из введения, семи глав, в которых раскрывается содержание темы работы, заключения, библиографии и приложения. Общий объем диссертации составляет 182 страницы, из них 158 страниц авторского текста.

Во введении дается сжатая характеристика идеологии старообрядческого раскола, подтолкнувшей часть раскольников к необходимости восстановления иерархии, появление которой положило начало целому ряду полемических сочинений как с православной, так и старообрядческой стороны. Одним из таких сочинений стала книга представителя австрийского согласия Ф. Е. Мельникова «Блуждающее богословие». Мельников предпринял попытку показать, что старообрядцы отделились от Русской Церкви не по обрядовым причинам, а по догматическим, и этим его сочинение выделяется из всей полемической старообрядческой литературы начала XX века, так как до него среди раскольников такие идеи не высказывались и сами старообрядческие полемисты признавали, что обвинять в еретичестве Русскую Православную Церковь нет оснований (с. 7). Опровержению обвинений, высказанных Мельниковым в адрес Русской Православной Церкви, посвящена работа священника Сергия Радаева.

Раскрытию темы диссертации предшествует обзор разработанности данного вопроса в православной, старообрядческой и светской литературе. Особое внимание автор уделяет рассмотрению очерка Н. А. Виноградского «Замечание на книгу Мельникова “Блуждающее богословие”». На основании обзора литературы, а также личного опыта встреч и бесед со старообрядцами, которые полагают, что труд Мельникова является до сего времени непревзойденным образцом полемики с Русской Церковью, автор приходит к заключению, что дореволюционные церковные полемисты не дали исчерпывающего ответа на вопросы, поставленные Мельниковым, и предлагает свою методологию критики старообрядческих аргументов против истинности Православной Церкви.

Для лучшего понимания сочинения Мельникова автор в пер-

вой главе пытается составить исторический портрет старообрядческого полемиста на фоне его времени. Поскольку Мельников выступал с идеей объединения старообрядцев разных толков, то одну из серьезных опасностей на этом пути он видел со стороны миссионерской деятельности Русской Церкви. Он понимал, что у нее более основательные позиции в споре о законности иерархии, поэтому Мельников стремился ослабить позицию Православной Церкви, пытаясь переключить внимание своих читателей на мнимые внутренние противоречия в ее богословии. Его сочинение «Блуждающее богословие» должно было показать старообрядцам, что Русская Церковь не может считаться серьезным препятствием для объединения старообрядцев по причине якобы имеющих место догматических заблуждений в ее учении. Однако появление этой книги было неоднозначно воспринято и самими старообрядцами белокриницкого согласия, поскольку в ней предпринималась попытка доказать, что Русскую Церковь отделяет от старообрядчества не обряд, а догматические разногласия, с чем многие старообрядцы были не согласны.

Исходя из того, что сочинение Мельникова лишено какой бы то ни было системности при изложении материала и его доводы направлены скорее против частных мнений, а не общецерковного понимания тех или иных вопросов, священник Сергей Радаев сгруппировал возражения Мельникова по темам, которые не получили достаточно полного освещения в свое время.

Поскольку Мельников начинает свой труд с заявления, будто бы богословие Православной Церкви проникнуто духом латинства, протестантизма и даже атеизма, то во второй главе кандидатского сочинения разбирается вопрос о западном влиянии на русское богословие. Там же показана внутренняя противоречивость позиции Мельникова в связи с тем, что протопоп Аввакум в свое время советовал своим чадам участвовать в богослужении «никоновской» Церкви, которая для Мельникова была еретической.

Одним из аргументов Мельникова против учения Русской Церкви является существование разных мнений среди православ-

ных богословов по поводу того или иного учения, относящегося к области частных суждений об истинах веры, а не к догматам. Шаткость этой позиции показана на примере богословия раннего старообрядчества, где существовали разногласия относительно незыблемости обряда и возможности вносить изменения в богослужебные книги, церковные священнодействия (с. 48), а также в понимании учения о Святой Троице. Тем не менее, раскольники считали себя преемниками истинной Церкви. В рамках полемики с раскольниками данная проблема, по мнению священника Сергия Радаева, может быть преодолена с помощью различия между догматом и теологуменом, предложенного проф. В. В. Болотовым и разделяемого современными богословами, в частности, митрополитом Филаретом Минским и Слуцким.

Следующая группа аргументов против Православия строится Мельниковым на основе критики символических книг (с. 61), содержание которых проникнуто духом западного богословия. Разбору данного возражения посвящена третья глава кандидатской работы.

В четвертой главе разобраны выдвигаемые Мельниковым обвинения в отступлении от истинной веры Русской Церкви на том основании, что она признает крещение у католиков и принимает их через покаяние, а Греческая Церковь через крещение. На примере обзора канонических решений соборов, практики святых отцов и высказываний православных богословов XX века о способе приема отпавших в Церковь, священник Сергей показывает, что в Православной Церкви сложилось учение о праве каждой Поместной Церкви действовать на свое усмотрение в решении данного вопроса. Поэтому различие чинов приема католиков не может служить поводом к обвинению в неправославии. У самих же старообрядцев наблюдается аналогичная практика: когда им надо было принять митрополита Амвросия, то они приняли его через миропомазание (с. 81), хотя в полемике с православными они предпочитают об этом умалчивать, и до сих пор у них нет ответа на этот вопрос (с. 88).

Следующее обвинение Мельникова состоит в том, что в нача-

ле XX века существовали разногласия между Греческой и Русской Церковью в болгарском вопросе, и отсюда он делает вывод о том, что обе Церкви перестали быть православными, так как не придерживались единого мнения (с. 88). На историческом материале священник Сергей показывает подлинные причины этой проблемы и, кроме того, отмечает, что поскольку данный вопрос является не догматическим, то не может служить причиной обвинения РПЦ в неправославии.

Пятая глава посвящена разбору возражений Мельникова против мнимых заблуждений РПЦ в учении о Святой Троице, о Лице Иисуса Христа, о принесении Христом искупительной жертвы сатане (с. 99), о Богородице и происхождении души. Автор показывает, что Мельников строит свои аргументы, сокращая, вырывая из исторического и богословского контекста цитаты и толкуя их на свой лад, в то же время он не замечает явного искажения православного вероучения у самих старообрядцев по тем же вопросам. Например, в старопечатных книгах говорится о «Троице Трисущной Единой» (с. 98).

Шестая глава посвящена разбору представления Мельникова о православной экклесиологии. По его мнению, православные миссионеры и богословы «держатся различных между собою взглядов» и не выработали определенного взгляда о том, что есть Церковь.

В седьмой главе священник Сергей Радаев делает разбор старообрядческого представления о православном учении о Таинствах, их количестве и рассматривает конкретные возражения Мельникова против православного понимания Таинств Крещения, Елеосвящения, Священства и Брака.

В заключении автор указывает на принципиальные заблуждения Мельникова в сравнении с православным учением.

Библиография насчитывает 217 наименований книг и статей.

Приложение состоит из 8 фотоматериалов из жизни старообрядцев.

В целом работа производит хорошее впечатление, хотя выполнена по простой схеме: каждая глава посвящена разбору конкретных

заблуждений раскольников. Однако, исходя из построения сочинения Мельникова, где отсутствует систематичное изложение его взглядов, такая структура диссертации представляется вполне приемлемой.

Снижает качество работы вторичное цитирование (сноски 232, 233, 285), а также ряд ошибок, которые отмечены в предоставленном мне экземпляре (с. 6, 62, 87, см. сноску 288).

Несмотря на указанные недостатки работа отвечает требованиям, предъявляемым к кандидатским сочинениям, а ее автор заслуживает присвоения ему научной степени кандидата богословия.

*12.2. ОТЗЫВ профессора Н. К. ГАВРЮШИНА на кандидатскую диссертацию выпускника сектора заочного обучения Московской духовной академии священника Сергия РАДАЕВА по кафедре Богословия на тему: «Разбор книги Мельникова “Блуждающее богословие”»*

Рассматриваемая работа написана на актуальную тему, особенно в свете Постановления Архиерейского Собора Русской Православной Церкви (2004 г.), направленного на сближение со старообрядцами, и создания специальной комиссии по делам старообрядческих приходов и по взаимодействию со старообрядчеством (Постановление Священного Синода от 20 апреля 2005 г., журнал № 18).

Автор работы последовательно выполнил ряд формальных требований, предъявляемых к светским диссертациям. Так, в частности, он обосновал актуальность исследования, разъяснил его цель, объект и задачи, наконец, что не может оставить равнодушным читателя, методы. К ним отнесены:

- а) аналитический, опирающийся на уже имеющиеся данные;
- б) сравнительный, позволяющий выявить различие между фактами;
- в) дедуктивный, позволяющий из общих положений сделать частный вывод;
- г) непосредственное общение со старообрядцами «белокриницкого согласия» (с. 8).

Далее автор поясняет практическую значимость работы и раскрывает историю научной разработки вопроса, в рамках которой предлагает самостоятельную классификацию источников по всей старообрядческой тематике. В целом эта часть занимает около 30 страниц, причем в заключительной части дается краткий обзор дореволюционной полемики с книгой Мельникова, которая, по мнению автора, не может считаться полностью исчерпавшей тему. Осведомленность автора в дореволюционной литературе весьма широка, но, к сожалению, он совершенно не пользуется археографическими публикациями по истории старообрядчества, которые систематически на протяжении многих лет осуществляют Сибирское отделение РАН (АН СССР), Библиотека Академии наук и Пушкинский дом в Санкт-Петербурге.

В первой главе автор дает подробное жизнеописание Ф. Е. Мельникова и его деятельности как старообрядческого полемиста.

Далее он стремится как можно шире представить исторический контекст полемики староверов с синодальным богословием. В частности, останавливается на оценке старообрядцами практики приема в Русскую Православную Церковь, на их экклесиологии и антропологии. Порой возникает ощущение, что автор как-то искусственно затягивает момент перехода к главной теме работы, т.е. разбору и критике аргументации самого Ф. Е. Мельникова.

В самом деле, наиболее сложным для автора был цикл sacramентологических вопросов. В вопросе о числе Таинств о. Сергию удается потеснить противника. Он с достаточным основанием пишет: «Утверждая, что господствующая Церковь в догматическом учении сильно поддалась латинскому влиянию, старообрядцы не замечают того, как сами усваивают латинские взгляды и воспроизводят их в своем учении» (с. 125).

Однако его попытки ответить Ф. Мельникову, к примеру, на вопрос о крещении упираются в действительно существующие противоречия и недомолвки в самих «православных» текстах (как правило, синодального периода).

Например, вопрос о возможности осуществить крещение мирянину или женщине автору представляется дилеммой, которая «осталась так и не разрешенной» (с. 133). «Не», с грамматической точки зрения, здесь следовало бы писать слитно.

Упрек старообрядцам, что само Таинство Крещения «должно совершаться в церковном собрании, во время Литургии», а у них это требование не выполняется (с. 133), вряд ли уместен, если взять во внимание даже современную практику Русской Православной Церкви...

Но главное, на что следовало бы в первую очередь обратить внимание, это статус крещаемого. А именно: является он объектом или субъектом спасения, какова его роль в этом Таинстве. Только имея ясную позицию по этому вопросу, имеет смысл вдаваться в дискуссии о действенности обливательного крещения и т. п. И если бы «православные» богословы четко отмежевались от тридентского богословия, они вполне могли бы указать мнимым «старообрядцам», что их сакраментология именно и зиждется на принципе *ex opere operatum*...

В отдельных случаях в тексте диссертации встречаются досадные опечатки и неудачные согласования.

В целом же диссертация отвечает требованиям, предъявляемым к подобного рода работам, а ее автор заслуживает присуждения исковой степени кандидата богословия.

*13.1. ОТЗЫВ преподавателя священника Павла ВЕЛИКАНОВА на кандидатскую работу выпускника сектора заочного обучения Московской духовной академии диакона Андрея АЛЕКСЕЕВА по кафедре Богословия на тему: «Причины религиозного кризиса российского общества конца XIX—начала XX века»*

Прошло уже почти сто лет, как Россия резко отступила от своего исторического пути, променяв верность Христу на бесплодную веру в «светлое будущее». Такие глобальные изменения в судьбе народа подчас не могут быть осмыслены до тех пор, пока не пройдет до-

статочны времени, доколе не улягутся страсти, не утихнут споры, не появятся трезвые и спокойные оценки происходившего. Поэтому кандидатскую диссертацию диакона Андрея Алексеева, посвященную причинам религиозного кризиса русского общества на рубеже веков, нельзя не назвать своевременной: сегодня мы уже находимся на почти вековом расстоянии от описываемых событий, и не только хронологически, но и геополитически, что дает нам полное право положить доброе начало к пониманию глубинных процессов, которые привели наш народ к столь решительным и страшным по своим последствиям событиям в начале XX века.

Диссертация диакона Андрея Алексеева состоит из введения, четырех глав, заключения и приложения, всего 163 страницы. Библиографический список включает 189 названий источников и использованной литературы. Написана диссертация на хорошем научном уровне, стиль изложения достаточно легок. Работу отличает хорошая структура научного исследования, логическая связь между главами и параграфами. Чувствуется искренний интерес автора к исследуемым вопросам и желание рассмотреть в рамках диссертации как можно больше причин религиозного кризиса. Следует отметить, что автор нашел интересные статистические сведения о количестве православных храмов, духовенства и прихожан в конце XIX — начале XX века.

Структурно работа делится на четыре основных раздела: вначале автор раскрывает ключевые понятия для данного исследования, на богатом и живом литературном материале показывает, каким было состояние российского общества в годы незадолго до октябрьского переворота. Далее автор приступает к непосредственному анализу причин кризиса, из которых диакон Андрей считает основными особенностями государственно-политического строя, духовно-нравственное состояние общества, проявлявшееся в религиозном индифферентизме, обмирщении духовенства и в целом господстве безнравственности. Третьей основной причиной кризиса автор считает негативное влияние западноевропейской культуры. В целом соглашаясь с таким подходом, хотелось бы отметить, что при всем обилии фактического

материала, который использует автор, аналитическая сторона работы могла бы занимать значительно большую часть исследования: не всегда пестрая и многоплановая мозаика, составляемая автором из свидетельств очевидцев, вырисовывается в ясную и удобочитаемую картину. На наш взгляд, четвертую главу — влияние западно-европейской культуры — следовало бы уменьшить по количеству цитат (особенно на с. 104—106), но значительно расширить аналитически, показав на конкретных примерах, каким образом это влияние привело в том числе и к религиозному кризису.

Основным недостатком работы является местами перегруженность цитатами, иногда пространными, при минимальном участии автора в оценке и сопоставлении приводимых им свидетельств. Иногда работа приобретает излишне эмоциональный характер, что соответствует более публицистическому труду, нежели чем научно-исследовательскому. Однако, с другой стороны, действительно трудно говорить отвлеченно и безразлично о том времени, когда кризис разделил общество на всех уровнях — от малой деревни до столицы — на два лагеря: тех, кто рещался сохранять верность Христу даже до смерти, и на тех, кто вольно или невольно становились хриstopродавцами...

Главное достоинство работы — новизна системного подхода к анализу религиозного кризиса. Как пишет автор, «религиозный кризис — это острый переломный момент глубокого системного нарушения духовно-нравственного состояния Церкви, государства, общества и личности, их конструктивного взаимодействия, обусловленный изменением места и роли Церкви в жизни общества, вызванный отступлением государства, общества и личности от евангельских принципов, определяющих закономерности их сосуществования, при сохранении возможности выбора для возвращения к этим принципам» (с. 130). Автор достаточно места уделяет анализу положения Церкви в Синодальную эпоху, показывая, что при сложившейся ситуации «Церковь не смогла оказать достойное противодействие деструктивному влиянию идей рационализма, прогресса, атеизма, материализма, вольнодумства, мистицизма... Ситуация, в которой оказалась Церковь, состояла в том, что она не имела воз-

возможности влиять ни на состояние общества, ни на государственную власть» (с. 127). Обратной стороной «парадного всеобщего православия» было оскудение подлинной веры и благочестия как в среде простого народа, так и среди духовенства: «Мы становились теми, — пишет митрополит Вениамин (Федченков), — о коих сказано в Апокалипсисе: «Но как ты тепл, а не горяч и не холоден, то изблюю тебя из уст моих» (Апок. 3, 16)». Однако автор незаслуженно мало места уделяет тем подвижникам благочестия, для которых религиозный кризис стал переломным моментом и резко изменил направленность жизни от вольнодумства и позитивизма к горячей вере и исповедничеству, — примеров тому множество не только среди русской интеллигенции, но и среди простого народа.

Несмотря на указанные недочеты, представленная работа является новым и значительным шагом в богословском осмыслении истории нашего Отечества. Диссертация носит творческий характер, написана живо, с любовью и продуманно. Характер работы научный, чуждый предвзятости в оценках. Диссертация диакона Андрея Алексева заслуживает отличной оценки, а сам автор является достойным ученой степени кандидата богословия.

*13.2. ОТЗЫВ профессора М. М. ДУНАЕВА на кандидатскую работу выпускника сектора заочного обучения Московской духовной академии диакона Андрея АЛЕКСЕЕВА по кафедре Богословия на тему: «Причины религиозного кризиса российского общества конца XIX—начала XX века»*

Кандидатская работа диакона Андрея Алексева посвящена интересной и важной теме отечественной истории, равно как и истории Русской Православной Церкви. Вдумчивое изучение кризисного состояния русского общества на рубеже XIX — XX веков помогает постичь и многие проблемы нынешнего времени, в чем-то сходного с периодом столетней давности.

Подлинный научный подход к любой проблеме требует, прежде всего, установить объем изучаемых понятий. «Договоримся о терминах». Именно это и делает автор диссертации в самом начале

первой главы, переходя затем к раскрытию темы. Исследователь справедливо разделяет причины кризисного состояния русского общества в названную эпоху на внешние и внутренние, относя к первым состояние государственного управления Российской империи, положение Русской Церкви, качество духовного образования и социальные процессы в государстве. Религиозный индифферентизм, обмирщение духовенства и утрата обществом нравственных норм верно указаны как внутренние причины кризисной ситуации. Отдельно рассматривается влияние западной культуры на русские умы, приведшее к негативным последствиям и усугубившее кризисную ситуацию. Со всеми выводами, сделанными диаконом Андреем Алексеевым, нельзя не согласиться. Однако необходимо сделать и некоторые замечания относительно недостатков работы.

Автор за редчайшим исключением не приводит в качестве источников произведений классиков русской литературы. Между тем как еще Ф. М. Достоевский указал на важнейшие духовные причины грядущей катастрофы. Псевдорелигия человекобожия, вытеснявшая во многих умах религию Богочеловечества, легла в основу многих кризисных явлений. И именно идеи гуманизма стали причиной торжества рационализма в новой русской истории, а не наоборот, как предполагает автор. Попутно заметим, что не вполне точно изложение марксизма (с. 110), данное автором, что, впрочем, не повлияло на выводы исследования.

К сожалению, автор обошел вниманием закон о веротерпимости, приведший к ухудшению положения Церкви.

Хотелось бы услышать более точные оценки некоторых событий и явлений церковной истории. Например, исследователь приводит, опираясь на епископа Илариона (Алфеева), справедливое сопоставление Поместного Собора 1917—1918 гг. со Вторым Ватиканским Собором, но далее констатации факта не идет. В оценках же историков можно встретить совершенно противоположные взгляды на решения Поместного Собора для судеб Русской Церкви, если бы эти решения удалось осуществить. Осталось как бы в подвешенном состоянии утверждение отца Иоанна Кронштадтского о маловерии

императора Николая Александровича, ибо в работе речь идет именно о крепости веры последнего русского царя.

Однако названные недостатки не влияют определяющим образом на общую научную ценность диссертации, и, прежде всего, на ее основной вывод: исследуемые кризисные процессы суть проявление борьбы дьявола с Богом, что и явилось главной причиной того, что совершилось в русской истории.

Кандидатская диссертация диакона Андрея Алексеева, несомненно, соответствует всем требованиям, предъявляемым к работам данного типа, а автор заслуживает присуждения ему искомой степени кандидата богословия.

*14.1. ОТЗЫВ профессора Н. К. ГАВРЮШИНА на кандидатскую диссертацию профессорского стипендиата Георгия ШАВУЛЕВА по кафедре Богословия на тему: «Константин Леонтьев как мыслитель в контексте православной традиции»*

Диссертация Георгия Шавулева посвящена одному из ярких русских мыслителей, давно вызывающему пристальный интерес социологов и историков русской философии. Леонтьев широко известен за рубежом — книги и диссертации о нем писались по-итальянски, по-немецки, по-английски... Оценки его философского наследия очень неоднозначны. В нем видели представителя некоего религиозного эстетства, тайного скептика, одностороннего консерватора...

Автор рассматриваемой работы не ставил перед собой необъятных задач. Подробно изучив жизнь и творения К. Н. Леонтьева, он решил сопоставить его взгляды с позициями русских писателей и мыслителей, искавших в конце XIX века пути обновления религиозной жизни.

Непременным образцом церковности именно той эпохи для автора является Оптина пустынь и ее старцы. Именно отношение к этой обители, наставлениям ее духовников служит для диссертанта главным ориентиром в оценке взглядов Леонтьева.

В работе три главы. Первая посвящена жизнеописанию

К. Н. Леонтьева, причем именно под определенным углом зрения, характеризующим его отношение к старчеству вообще, к ключевым моментам религиозного переживания и сознательного церковного самоопределения.

Во второй главе К. Н. Леонтьев рассматривается как критик так называемого «розового христианства». Под ним понимаются некие «приземленные» проекции евангельского начала любви, которые, как полагает автор, уводят за пределы церковных стен, — в социальное прожектерство, душевное своеволие, лицепрятие...

Автор стоит на позициях своеобразного фундаментализма, резко противопоставляя прп. Амвросия Оптинского и К. Н. Леонтьева как хранителей «истинного христианства» Ф. М. Достоевскому и митрополиту Антонию (Храповицкому) как представителям христианства «розового», «натуралистического» и потому даже «ложного»...

Начиная с парадоксального вопроса, поставленного К. Н. Леонтьевым, и не менее категоричного ответа на него («кого мы имеем более права называть христианином — изверга Иоанна IV (Грозного. — Г. III.) или Роберта Оуэна, добродетельного человека? Конечно, первого, а не второго» (с. 77—78)), автор диссертации подробно обосновывает правоту К. Н. Леонтьева: «...та православная философия жизни, которую развивает Леонтьев в противовес «розовому христианству» (в оригинале неточное согласование. — Н. Г.), основана на страхе Божиим, и есть ничего другого, как святоотеческая философия, это и есть — святоотеческое богословие!» (с. 229).

Нельзя не признать, что хотя отстаиваемая автором точка зрения весьма ригористична и может вызвать множество возражений, обосновал он ее очень подробно, привлекая достаточно широкий материал.

В третьей главе им собраны выдержки из сочинений Леонтьева — о православии, о вере и т.д., которые лишней раз должны напомнить читателю, чем отличается «истинное христианство» от «розового», забывающего начало премудрости — страх Божий.

В тексте диссертации встречаются особенности словоупотребления, согласования и стиля, вызванные тем обстоятельством, что родной язык автора — болгарский. В подобных случаях, при чрезвычайной близости двух славянских языков, избежать небольших шероховатостей практически невозможно. Впрочем, они же косвенно свидетельствуют о бесспорной самостоятельности работы.

Я полагаю, что диссертацию можно оценить как основательную, написанную с глубокой внутренней убежденностью и соответствующую требованиям, предъявляемым к подобного рода работам, а ее автора следует признать заслуживающим присуждения ему ученой степени кандидата богословия.

*14.2. ОТЗЫВ доцента игумена АНДРОНИКА (Трубачева) на кандидатскую диссертацию профессорского стипендиата Георгия ШАВУЛЕВА по кафедре Богословия на тему: «Константин Леонтьев как мыслитель в контексте православной традиции»*

Заявленная тема не замыкается на обобщающее исследование всего мировоззрения К. Н. Леонтьева, но из всего мировоззрения выделяет один наиболее существенный предмет. Соответственно такая структура работы представляется удачной. В главе I «Путь жизни» показана жизнь К. Н. Леонтьева как светского человека, рассмотрен его религиозный перелом и жизнь в Православной Церкви. Духовные связи К. Н. Леонтьева со старцами Афона и Оптиной пустыни подтверждают православность его мышления.

Далее автор рассматривает К. Н. Леонтьева в качестве критики «розового христианства» Л. Н. Толстого и преимущественно Ф. М. Достоевского (основание темы: образ старца Зосимы, образ русского инока, основы духовной жизни, хилиастический утопизм Ф. М. Достоевского).

В последней части автор раскрывая учение К. Леонтьева о значении страха Божия и его высказывания о Православии, сопоставляя этот материал с высказываниями старцев Макария, Амвросия, Иеронима и святых отцов. В целом основные выводы автора и

структура сочинения заслуживают одобрения и согласия.

В то же время необходимо сделать ряд замечаний, которые могут помочь автору не в переработке данного сочинения, а в осмыслении самой проблемы, поставленной в сочинении.

1. Хотя автор цитирует то положительное, что говорит К. Н. Леонтьев о Толстом и Достоевском, это никак не отразилось в его выводах. Кроме того, несомненно, что положительное влияние Достоевского не исчерпывается литературными достоинствами его работ. Путь в Церковь — это своеобразная лестница. Ступенька, на которой стоит Леонтьев, несомненно выше, чем «ступенька» Достоевского. Но ведь и Достоевский стоит на этой лестнице много выше тех литераторов, которые были далеки и даже враждебны Церкви и тем не менее являлись авторитетами для многих поколений. Именно в этом, думается, основная причина расхождений церковных исследователей в оценке творчества Достоевского.

2. Автор не рассматривает версии о том, что в основе образа старца Зосимы был не преподобный Амвросий, а святитель Тихон Задонский. Хотя на основные выводы работы это не повлияло бы, но внесло бы целый ряд коррективов в изложение. Тем более что святитель Тихон Задонский использовал в своих сочинениях работу Арндта «Об истинном христианстве», которая, вероятно, ближе к беседам старца Зосимы, чем творения преподобного Амвросия.

3. Сочинение перегружено длинными цитатами (на 12 страниц), особенно во второй части.

4. В сочинении много неисправленных опечаток и стилистических несогласований, иногда сомневаешься, что это именно: опечатка или неправильное согласование.

*15.1. ОТЗЫВ профессора В. М. КИРИЛЛИНА на кандидатскую диссертацию выпускника Московской духовной академии иерея Георгия ШАПОВАЛОВА по кафедре Филологии на тему: «Житие преподобного Антония Сийского. Идеино-художественное своеобразие произведения в редакции царевича Иоанна»*

Рецензируемое сочинение — интересный труд, посвященный не-

достаточно изученному в идейно-художественном отношении памятнику древнерусской книжности XVI века. Автор основательно подошел к решению поставленных перед собой эстетических задач. Он изучил необходимые рукописные источники, освоил довольно широкий круг научной — справочной и историко-филологической — литературы. Тем самым он проявил похвальную требовательность исследователя. Вместе с тем диссертант на страницах своей работы весьма удачно сочетает знакомство с историей и теорией литературы и познания церковно-исторического и богословского плана.

Работа священника Г. Шаповалова построена традиционно. Состоит из введения, двух глав, заключения и библиографического списка использованной литературы (из 114 наименований), снабжена также интересным иллюстративным материалом. Сформулировав во введении цели собственного исследования, автор затем логично идет к их достижению, ярко и внятно освещая как наиболее важные аспекты литературного процесса в Древней Руси, особенно в XVI веке, так и отличительные черты литературного творчества царевича Иоанна Иоанновича.

Первая глава диссертации в основном является историографической и, соответственно, содержит критический обзор известных научных взглядов относительно всей истории агиографии преподобного Антония Сийского, показывающий, что как раз поэтическая специфика текстов, посвященных этому русскому подвижнику, освещена в науке менее всего. Так что усилия автора данного сочинения по восполнению означенного пробела вполне оправданы.

Основной раздел диссертации представлен второй главой. Методически целесообразно священник Г. Шаповалов отталкивается от общих теоретических и историко-литературных положений, касающихся риторико-панегирического стиля средневекового литературного творчества вообще. Он приходит к совершенно верному выводу о том, что этот стиль нельзя связывать только с так называемым «вторым южнославянским влиянием» на древнерусскую книжность. Истоки указанного явления древнерусской

литературы коренятся в греко-византийской агиографии и гимнографии, а также в раннехристианской, библейской и античной литературных традициях. Однако исследователь говорит не только о внешних, художественных особенностях риторико-панегирического стиля, но и о его внутренней, идейной основе. Последняя опять-таки связана не с известной теорией болгарского писателя XVI века Евфимия Тырновского и через последнюю — с учением исихастов об умной молитве и сущности слова, как полагал, например, академик Д. С. Лихачев, а именно с потребностями русского общества в эпоху национального подъема после победы на Куликовом поле, с деятельной практикой русского монашества второй половины XIV—XV вв. — и я бы добавил — с идеологическим ощущением в русском общественном сознании преемственности и наследственности окрепшего и возвысившегося Московского государства по отношению к культуре Киевской Руси, да и по отношению к древнейшим центрам христианской жизни — Риму и Константинополю.

Конкретизируя свои наблюдения над риторической традицией в собственно древнерусской литературе, священник Г. Шаповалов успешно стремится охарактеризовать специфическую основу этой экспрессивно-эмоциональной манеры повествования, отличающей творчество многих писателей XVI века. Это, прежде всего, — новое внутреннее и внешнее состояние Московского государства как последнего богоизбранного оплота Православия и отражающая таковое идея «Москва — третий Рим». Означенная литературная манера была характерна для русской публицистики, беллетристики и так называемых обобщающих литературных мероприятий XVI века. Она по-разному отразилась в творчестве преподобного Максима Грека, митрополита Даниила, дворянина Ивана Пересветова, инока Зиновия Отенского, царя Ивана Грозного, князя Андрея Курбского. Ею пронизаны повествования летописей, «Великих Миней Четьих», святителя Макария, «Степенной книги», «Истории о Казанском царстве».

Анализируя творчество царевича Иоанна Иоанновича, составившего в 1579 г. новые тексты «Службы» и «Жития» преподоб-

ного Антония Сийского, диссертант убедительно доказывает, что присущий литературной манере этого писателя стиль «плетения словес» был непосредственно связан с общей спецификой русской литературы XVI века, с питающей последнюю идеологией «третьего Рима», наконец со вкусами и взглядами его собственного отца, царя Иоанна IV, яркого и самобытного мастера слова.

Исследователь наглядно показывает, как первоначальный текст «Жития», составленный Сийским священноинок Ионой, был переработан царевичем Иоанном. Последний развил текст жития преподобного Антония посредством усиления библейского и патристического фона, введения церковно-исторических экскурсов (навеянных главным образом русской агиографией), обогащения повествования новыми поэтическими пассажами.

В работе рассматриваются и самостоятельные сочинения царевича. Так, ее автор справедливо полагает, что «Служба» преподобному Антонию Сийскому является первым литературным трудом писателя. Однако при этом, к сожалению, священник Г. Шаповалов недостаточно внятно показывает связь ее текста с переработанным Иоанном житием, хотя из приведенных им примеров хорошо видна зависимость. Совсем не касается исследователь и вопроса отношения гимнографического труда Иоанна к тексту более ранней «Службы» авторства упомянутого Ионы, закрепившейся в богослужебной практике.

Более тщательное внимание в диссертации уделено написанным царевичем Иоанном новым текстам — «Предисловию» к «Житию» и «Похвале» преподобному Антонию Сийскому. Исследователь убедительно выявляет основные литературные приемы, которыми пользовался писатель. Они аналогичны его подходу к переработке собственно житийного текста. Это — метафоризация, цитирование, повторы, усиленные амплификацией. Это — нагнетание синонимов и ритмизация повествования. Это — одинаково трехчастная композиция и внимание к символичности структуры отдельных периодов, особенно к троичной символике, которая, как выяснилось, отличает все три работы царевича Иоанна. Последняя отражает не

только литературную традицию, но также молитвенное служение преподобного Антония Сийского и особенность русской богословской мысли в XVI веке, направленной на преодоление еретических учений антитринитарного толка. Все отмеченные поэтические приемы не были только формальной данью литературной традиции. Согласно справедливому мнению священника Г. Шаповалова, они наделены были идейной нагрузкой, а именно служили углублению содержания произведений и вместе с тем способствовали концентрации читательского внимания и, соответственно, восприятию текста.

В целом наблюдения диссертанта точны, выводы — взвешены и аргументированы, хотя иной раз им недостает развернутого сравнительного контекста, сопряженности с другими, аналогичными достижениями древнерусского литературно-художественного творчества (например, относительно числовой символики — с «Житием» преподобного Сергия Радонежского). Текст сочинения отличается внятным русским языком и хорошим стилем.

Все сказанное, несмотря на отмеченные недостатки, свидетельствующие больше о неопытности исследователя и о хронологически стесненных рамках его работы, позволяет признать, что рецензируемая работа соответствует требованиям, предъявляемым к подобному рода трудам, и заслуживает отличной оценки, а его автор, священник Георгий Шаповалов, конечно же, заслуживает степени кандидата богословия.

*15.2. ОТЗЫВ доцента А. К. СВЕТОЗАРСКОГО на кандидатскую диссертацию выпускника Московской духовной академии иерея Георгия ШАПОВАЛОВА по кафедре Филологии на тему: «Житие преподобного Антония Сийского. Идейно-художественное своеобразие произведения в редакции царевича Иоанна»*

В своем исследовании автор обращается к достаточно редкой, не получившей широкого распространения в рукописной традиции редакции жития Антония Сийского в редакции царевича Иоанна.

Во введении к диссертации автор представил краткую историю Антониево-Сийского монастыря и отражение памятника в исследовательской литературе XIX—XXI вв. (с. 3—14). Обзор редакций памятника содержится в п. 1. гл. 1. Характеристика двух первичных редакций жития дана в п. 2 гл. 1.

Основная часть работы (с. 39—120) посвящена рассмотрению памятника как литературного явления. И данный подход следует считать приоритетным. Дело в том, что до настоящего времени предпринимались попытки исторического (еп. Никодим (Кононов) и текстологического (Е. А. Рыжова) исследований памятника. Но, как справедливо отмечает автор диссертации, «Житие преподобного Антония Сийского в редакции царевича Иоанна Иоанновича было изучено недостаточно полно и всесторонне» (с. 12).

В своем исследовании автор дает общую характеристику произведения, краткий обзор редакций и рассматривает две первичные редакции жития с точки зрения содержания. Затем подробно анализирует стилистические особенности памятника и литературную манеру, характерную для царевича Иоанна Иоанновича, рассматривая его литературное творчество в контексте традиции древнерусской книжности.

Автор работал с оригиналом рукописи, хранящийся в ОР БАН. Его работа (при всех обильных ссылках на труды предшественников) не является компиляцией, но представляет собой самостоятельное исследование.

Отрадно отметить тот факт, что автор, не имея соответствующей подготовки, необходимой для самостоятельной исследовательской деятельности, обрел необходимые навыки в стенах Московских духовных школ.

Работу отличает хороший стиль, прекрасная манера изложения. Представленная библиография состоит из 114 работ.

При всех несомненных и неоспоримых достоинствах работы особенно обидно отмечать недостатки. На с. 5 автор пишет о том, что XVII век был временем «упадка монастырской жизни, связанного с указом императрицы Екатерины II о секуляризации монастырских земель».

Ясно, что речь должна идти о XVIII веке. К сожалению, автор не знает точной даты закрытия Антониево-Сийской обители (с. 6).

В целом же работа достойна отличной оценки, а ее автор — присвоения искомой степени. Возможно, было бы целесообразно рекомендовать публикацию работы на страницах «Богословского вестника».

*16. ОТЗЫВ профессора М. М. ДУНАЕВА на дипломную работу выпускника Московской духовной академии игумена МИХАИЛА (Борея) по кафедре Церковной археологии на тему: «Храм преподобного Иоанна Лествичника Московской духовной семинарии: история, архитектура, святыни (опыт церковно-археологического исследования)»*

Дипломная работа игумена Михаила (Борея) посвящена до сих пор не изученному храму, по многим причинам оставшемуся обойденным вниманием исследователей. Достаточно обратиться к монографиям, посвященным истории русской культуры конца XIX — начала XX в., чтобы в этом убедиться. Разумеется, в ансамбле Свято-Троице-Сергиевой лавры рядом с великими шедеврами архитектуры и святынями общеправославного значения семинарский храм во имя преподобного Иоанна Лествичника занимает достаточно скромное место. Но, во-первых, любой храм Божий заслуживает внимания и достоин изучения, а во-вторых, семинарская церковь — замечательный образец так называемого русского стиля, и исследование ее особенностей дополняет наше представление о своеобразии этого еще недостаточно изученного явления в отечественном зодчестве.

Впрочем, исследование игумена Михаила (Борея) даже шире, нежели обозначено темой работы. Он рассматривает семинарский храм в общем контексте строительства больнично-богадельного комплекса Лавры (отдельная главка посвящена даже Пафнутьевскому саду, примыкающему к комплексу), касается предыстории возникновения этого комплекса, скрупулезно, пользуясь широким архивным материалом, описывает все основные и частные моменты в

истории создания комплекса, подробно останавливается на особенностях архитектуры его. В данном исследовании ансамбль нынешней Семинарии рассматривается на общем фоне развития русского стиля, которому посвящен соответствующий раздел в главе об архитектуре храма.

Описание внутреннего убранства храма и подробный перечень всех росписей его — вообще новая страница в исследовании ансамбля Троице-Сергиевой лавры.

Можно утверждать, что данное исследование обладает достаточной полнотой, обстоятельностью и несомненной научной ценностью. В историю изучения Лавры вписана еще одна маленькая, но необходимая строка.

Представленная к защите работа может быть оценена как отличная.

*17. ОТЗЫВ доцента протоиерея Валентина АСМУСА на дипломную работу выпускника Московской духовной семинарии Виталия ШАТОХИНА по кафедре Богословия на тему: «Влияние свт. Кирилла Александрийского и блж. Феодорита Кирского на формирование халкидонской христологии»*

Работа состоит из введения, 9 глав, заключения и библиографии. Глава 1 характеризует александрийскую и антиохийскую богословские школы. Глава 2 говорит о двух противоположных направлениях христологии — аполинарианстве, которое акцентировало единство Божества и человечества во Христе, отрицая в Нем полноту человечества, и несторианстве Диодора, Феодора Мопсуэстийского и Нестория, в котором признание полноты и Божества, и человечества во Христе было связано с трудностями выражения единства того и другого, что вело к видению во Христе двух отдельных личностей. Глава 3 — о свт. Кирилле и блж. Феодорите как представителях магистральных течений двух школ, выразивших в своем богословии сильные стороны обеих. Глава 4 говорит о гетеродоксальных нюансах двух указанных богословов. Свт. Кирилл принимал за чистую монету аполинарианские подлоги и усвоил некоторые их формулы,

одна из которых, «единая природа Бога Слова воплощенная», сыграла поистине роковую роль в истории Церкви. Блж. Феодорит проявлял значительное нечувствие в отношении ереси Нестория, своего совоспитанника. Глава 5 посвящена историческому фону деятельности двух крупнейших богословов — III и IV Вселенским Соборам и межсоборному 20-летию. Глава 6 посвящена догматическому значению Эфесского Собора, для выяснения которого автор анализирует понимание термина Богородица св. Кириллом и блж. Феодоритом. Глава 7 — о догматическом значении Халкидонского Собора. В этой главе рассказывается о формировании халкидонского Ороса и дается его анализ. Последние две главы, 7 и 9, исследуют вклад в халкидонский Орос двух изучаемых богословов. Как показывает автор, Орос вместил в себя богословское видение св. Кирилла, которое он выразил антиохийской терминологией, взятой у блж. Феодорита. Краткое заключение подводит итоги. Библиографический список включает в себя 81 название.

Автору присущ несомненный вкус к истории догмы. Он не хочет стилизовать догматические системы отцов первых веков под устоявшуюся догматику более позднего времени. Каждое историческое явление он хочет видеть в его индивидуальной неповторимости, и история обретает вид восхождения к соборной истине через превосходение диалектических тез и антитез отдельных систем. Изучив обширную научную литературу, автор не ограничивается ею и все время стремится опереться на сами тексты изучаемых богословов. Работа выполнена на уровне, превышающем требования к выпускникам Семинарии. Она заслуживает отличной оценки, и остается выразить надежду, что В. Шатохин продолжит работу над занимающей его темой в стенах Духовной академии.

*18. ОТЗЫВ профессора А. И. СИДОРОВА на дипломную работу выпускника Московской духовной семинарии Сергея КОЖУХОВА по кафедре Богословия на тему: «Антропология святого Василия Великого по текстам гомилий "О происхождении человека"»*

Представленная работа состоит из двух частей: исследовательской и переводческой. Что касается первой, то здесь дается очерк учения о человеке великого каппадокийского святителя на основе переведенных автором указанных проповедей. Этот очерк написан, на мой взгляд, вполне прилично для дипломной работы, ибо в нем сделана попытка учитывать весь контекст богословия свт. Василия: в отрыве от такого контекста осмысление антропологии практически невозможно. Как научный руководитель я не ставил перед автором задачи сравнительного анализа этой антропологии с учением о человеке других отцов Церкви (данный анализ, на мой взгляд, дело будущего, то есть кандидатской диссертации), но Сергей Кожухов пытается наметить точки сходства и различия между антропологией свт. Василия и аналогичным учением его брата свт. Григория Нисского, что явно можно отнести к достоинствам работы. Естественно, в первой части имеются недостатки, но они носят мелкий характер. Из них можно указать особо настойчивое и повсеместное употребление слова «Библия» вместо более привычного для православного словоупотребления и благолепного понятия «Священное Писание» или просто «Писание». Конечно, в самом слове «Библия» нет ничего одиозного, но поскольку в современной речи оно как бы «стерто» от частого использования его протестантами и просто неверующими людьми, то я бы рекомендовал избегать его.

Если обратиться ко второй части, то, прежде всего, следует указать, что здесь впервые на русском языке (насколько мне известно) представлен перевод весьма важных проповедей свт. Василия Великого. Это, вне всякого сомнения, большая заслуга Сергея Кожухова. Правда, следовало хотя бы несколько слов сказать о проблеме авторства данных гомилий, поскольку некоторые из ученых считают, что они написаны свт. Григорием Нисским. Естественно, что подобный первый переводческий опыт автора диплома не лишен недостатков. У меня не было времени полностью проверить перевод, но выборочная проверка показала наличие здесь ряда неточностей и ошибок: они указаны в тексте постранично. Иногда автор

увлекается такими неологизмами, как «форма», «структура» и т. д., вряд ли допустимыми в переводе. Однако в целом появление этого перевода в качестве приложения к дипломной работе — отрадное явление и заслуживает всяческих похвал.

В общем, могу оценить эту дипломную работу как отличную. Она является хорошим заделом для будущих исследований Сергея Кожухова, которые, смею надеяться, появятся в недалеком будущем.

*19. ОТЗЫВ преподавателя Ю. В. МАКСИМОВА на дипломную работу выпускника Московской духовной семинарии Антона ИГУМНОВА по кафедре Богословия на тему: «Учение Феодора Абу Курры о свободе воли в контексте святоотеческого предания»*

Представленная дипломная работа, объемом в 90 страниц, состоит из введения, четырех основных разделов, заключения, приложения и списка литературы.

Прежде всего, необходимо отметить важность обращения к личности и богословскому наследию Феодора Абу Курры. Епископ Харрана, миссионер, блестящий полемист IX в. был выдающейся фигурой своего времени и считается отцом православного арабоязычного богословия. Уже при жизни его сочинения переводились на греческий, грузинский и сирийский языки. В настоящее время в Антиохийском Патриархате готовится канонизация Абу Курры. Долгое время в Европе и России он был известен лишь по своим коротким полемическим сочинениям на греческом языке (которые в XVII веке были переведены и на русский язык).

В XIX—XX вв. было открыто для ученого мира существование значительного корпуса арабоязычных сочинений Феодора. И хотя большая их часть еще ждет исследования и публикации, уже можно сказать, что основные, наиболее серьезные и зрелые, сочинения Абу Курры писал на арабском языке. Особая ценность представленной работы А. Игумнова состоит в том, что она реально восполняет существенный пробел в отечественной патрологической науке,

которая доселе оставляла без внимания богатейшую арабоязычную традицию православного богословия. Хотя еще девять лет назад проф. А. И. Сидоров указывал на необходимость исследования богословского наследия Феодора Абу Курры.

Введение включает определение основных понятий, затем краткий очерк истории проблемы свободы воли, который ограничивается античными авторами. В этой части введения ощущается излишне публицистическая манера изложения, которую нельзя считать вполне подходящей для научной работы. Вероятно, автор испытал чрезмерное влияние используемых источников по этой теме. Далее следует формулировка целей и задач работы. Среди таковых, помимо введения в поле русской патрологической науки сочинения Феодора Абу Курры «О свободе воли», значится анализ и определение места сочинения в контексте святоотеческого наследия по данной теме, а также его полемического значения в критике манихейства и ислама. Заключает эту часть глава «характеристика основных источников», однако содержание ее не соответствует заголовку, поскольку содержит она лишь перечисление источников.

Первый раздел посвящен личности Феодора Абу Курры. Учитывая, что в России этот автор практически неизвестен, такое внимание к его биографии, а также очерк истории открытия и исследования его арабоязычного творчества представляется нам вполне оправданным. Однако замах на подробную биографию подразумевает большую ответственность, и, к сожалению, не всегда можно сказать, что автор с ней справился. Справедливости ради стоит заметить, что биография Абу Курры имеет целый ряд спорных моментов, а обилие материала, вводимого в научный оборот на протяжении последних лет, уже неоднократно приводило к необходимости частичного ее пересмотра.

Тем не менее следует признать, что в ряде случаев автор использовал уже устаревшие сведения либо некритически воспринимал гипотезы западных исследователей. К примеру, на с. 9 он повторяет гипотезы о различных вариантах связи Абу Курры с прп. Иоанном Дамаскиным, которые основывались на искаженном надписании

греческого сборника диалогов, где упоминалось, что они записаны «с голоса Иоанна Дамаскина». Однако уже десять лет назад Хури опубликовал критическое издание греческих антимусульманских сочинений, в которых восстанавливает оригинальную формулировку: «записаны с голоса [Абу Курры] Иоанном Диаконом», что лишает смысла прежние споры о степени знакомства двух великих насельников Лавры св. Саввы.

Кроме того, неоднократные упоминания Халила Самира как исследователя, перу которого принадлежат «в наиболее совершенном варианте работы по изучению наследия Абу Курры» (с. 16), очевидно, перекочевали из трудов, производимых по грантам фонда господина Самира, в целом же исследования, к примеру, Гриффитса или Ламоро заслуживают не менее, если не более высокой оценки.

Второй раздел посвящен трактату «О свободе воли» и в большей степени религиозному контексту, в котором он возник. Емко и точно характеризуются основные позиции сторон внутримусульманского спора о свободе воли — кадаритов, мутазилитов и джабаритов, а также манихейское учение по тому же вопросу.

Третий раздел включает очерк представлений о свободе воли в традиционном христианстве (таким термином обозначается, по видимому, православие). Довольно неплохо представлены мнения авторов I—III веков (от мужей апостольских до Оригена), блж. Августина, прп. Иоанна Кассиана (особенно удачно) и прп. Иоанна Дамаскина. К сожалению, список очевидно неполон, так, к примеру, на всех каппадокийцев приходится одна цитата из свт. Григория Нисского, а на всех аскетических писателей — одна цитата из прп. Макария Великого. Впрочем, и в столь неполном виде очерк дает представление об основных святоотеческих воззрениях на свободу воли.

В четвертом разделе автор переходит к исследованию учения о свободе воли Феодора Абу Курры. Здесь мы видим пересказ трактата, снабженный спорадическими сопоставлениями с мнениями предшествующих святых отцов. Собственно, анализа мыслей трактата нет. Наибольшим недостатком, на наш взгляд, является то,

что автор не потрудился сопоставить учение о свободе воли в арабском трактате с аналогичными по тематике греческими трактатами Абу Курры, например, XXIV и XXXV диалогами (по изданию Миня).

Заключение, на наш взгляд, представляет наиболее самостоятельную часть исследования, в которой автор не только суммирует, но и анализирует основные пункты богословских воззрений Абу Курры.

В качестве приложения Игумнов А. предлагает выполненный им перевод с арабского сочинения «О свободе воли». Именно эта часть, на наш взгляд, является самым ценным и зрелым вкладом и даже событием для отечественной патрологической науки и, после незначительной стилистической правки, безусловно достойна публикации.

В целом, несмотря на сделанные выше замечания, работа Игумнова А. соответствует уровню требований к дипломной работе и заслуживает оценки «отлично».

*20. ОТЗЫВ доцента В. Д. ЮДИНА на дипломную работу выпускника Московской духовной семинарии Алексея ВИНОГРАДОВА по кафедре Церковной истории на тему: «Житие протопопы Аввакума как исторический источник»*

И. К. Смолич писал: «Раскол был глубокой болезненной раной на теле Русской Церкви, так и не зажившей в течение всего Синодального периода и сильно ослаблявшей духовную силу Церкви» (Т. 1. С. 22).

Так и до сих пор между нами — стена отчуждения, хотя и сняты с 1971 г. клятвы на старые обряды и придерживающихся их. «Догматика обрядоверия» (Карташов) владеет умами не только т. н. «кержаков» и «брынцев»...

Представленная работа являет пример вполне лояльного, воистину христианского, отношения к коренным русским людям и их вождю — «огнепальному» Аввакуму, который воплотил в себе все черты широкого русского характера, «не знающий умеренности в

своих порывах, не умеющий останавливаться на полдороге, ведет ли она к добру или ко злу» (Н. Ивановский).

Дипломник, вероятно, увлеченный «природным» русским, выходит за пределы темы работы, чтобы полюбоваться этим «матерым человечеством». И тем не менее не все можно оправдать.

Если может быть оправдана глава о личности протопопа, то явно излишней является глава 2, посвященная текстологическому анализу различных авторских редакций жития.

Сочинение дипломника вообще в композиционном отношении неординарно: почему-то характеристика эпохи дана в конце работы, да еще и в приложении.

Тема, слов нет, нелегка, требует специального исторического образования. Но, тем не менее, автор справился с задачей: показал похвальное усердие (сличил четыре списка жития), обнаружил большую начитанность (у него обширная историография и библиография). Особо удалась общая характеристика Аввакума. И дипломник владеет пером.

Однако он не исчерпал исторического содержания выдающего памятника XVII века.

Как нам кажется, не излишне было бы сопоставить Аввакумову оценку Енисейского (1652—1656) и Нерчинского воеводы (до 1662 г.) Афанасия Пашкова с исторической традицией: ведь мерило у Аввакума было нетвердо. (Вспомним его рассказ о курочке, которая в день несла по два яичка для его голодных в Сибири детишек. Или о юродивом Федоре, у которого выпадала прямая кишка на 3—5 аршин. «Болеет, а кишки перемеряет» (с. 45).) Афанасий Пашков вошел в историю как основатель Иркутского, Нерчинского и Албазинского острогов.

Вспомним, как первый коренной сибирский историк П. А. Словоцов характеризует воеводу: «В это время (1652 г.) воеводствовал в Енисейске незабвенный Пашков, которому, именем истории, мы засвидетельствовали вечную память». Его конец был драматичен: он вызван в Москву за неудачи, постигшие его по доверчивости.

Сибирский историк сожалеет ему: «Но ты ли виноват, верный слуга Государя и государства? За твое имя стоит история». В другом месте у Словцова Пашков снова «ревностный и твердый духом — при всех неблагоприятных обстоятельствах, как образец правителей, не для одного первого периода» (Словцов П. А. Историческое обозрение Сибири. Новосибирск, 1995. С. 119—120, 126—127).

Дипломнику надо было бы, думаем, заглянуть и в «истории Сибири» первых историков ее, академиков Миллера и Фишера.

Автор не проявил интереса, к сожалению, и к такой персоналии жития, как воевода Нижегородский, Свияжский и Казанский (последовательно) — Шереметев Василий Петрович (†1659). Это был удачливый полководец в войне с Литвой (1654—1655), близкий царю Алексею Михайловичу боярин.

1. В апреле 1653 г. в Вербное воскресенье он следовал за государем в «шествии на осяти» Никона, причем царь сам вел под уздцы осла.

2. Последний его приезд ко двору 3 апреля 1659 г. в Светлый праздник, когда он сидел за царским столом в Золотой палате, на втором месте после Б. И. Морозова (с. 162).

После ознакомления читателя с этим вельможей мы можем оценить смелость, даже дерзость неистового протопопа, отказавшего в благословении «бритому сыну» воеводы за его «блудолюбивое» лицо.

Перелистаем снова житие и глянем на него глазами историка Отечества.

Уже на с. 2 мы узнаем, что в 1654 г. в Петров пост было солнечное затмение. Через две недели опять «солнце померкло, и луна опять от запада шла». Дипломнику надо было бы заглянуть в астрономическую летопись, как это делали почтенные историки В. В. Болотов и Н. Н. Глубоковский. В 1654 г., как пишет Аввакум, был мор, и опять надо было сверить это с историко-медицинскими каталогами.

На с. 21: Пашков хотел выдать замуж престарелых вдов (одной было 60 лет, а другой — больше). Это можно было бы принять за

самодурство воеводы. Но можно объяснить просто: в Сибири кастрофически не хватало женщин.

К истории быта можно отнести информацию протопопы о сибирском обычае — греться в печи. Он рассказывает, как он лежал на печи, а протопопица — в печи.

Или — «о скобах с шипами», надеваемых на обувь для бега и хождения по голому льду.

Интересны воспоминания его о рыбных богатствах «Байкал-моря» (с. 35): «Рыбы в нем — осетры и лососи, стерляди и омули и сиги и прочих родов много. Вода пресная, а нерпы и тюлени великие в ней: в океане-море большом, живя на Мезени, таких не видел. А рыба весьма густа тут; осетры и лососи жирные очень — нельзя жарить на сковороде: один жир будет».

При таком-то богатстве в голодное время в Даурской экспедиции «кашку сосновую ели» (с. 28).

Между прочим, дипломник не исчерпал и лингвистический источник жития. Может быть, его смутила ненормативная лексика XVII в.

На наш взгляд, продуктивнее был бы метод выбора между выводами исследователя А. К. Бороздина, который не считал житие историческим сочинением, а только «поучительно-полемиическим», и историка В. К. Никольского: «Житие оказывается первостепенным историческим источником».

Вернее, автор сделал вывод и определился в положительную сторону, но он не полемизирует с Бороздиным. Вот чего не хватает ему!

И все-таки проба пера состоялась! Будем ждать продолжения исследования. Автор, нам кажется, захвачен проблемой раскола, для него это «проклятый вопрос» русской истории.

*21. ОТЗЫВ доцента В. Д. ЮДИНА на дипломную работу выпускника Московской духовной семинарии Димитрия КАУШАНСКОГО на тему: «Неудачные опыты защиты докторской диссертации историка Н. Ф. Каптерева»*

Как-то профессор А. П. Лебедев заметил, что история Академии написана кровью. Он имел в виду драматические судьбы профессоров, пострадавших во времена Николая I и Александра III. Вспомним нелегкую участь Н. П. Гилярова-Платонова (1824—1887), о. Феодора Бухарева (1822—1871), профессора Ф. Терновского (1838—1884), академика Е. Е. Голубинского (1834—1912) и других.

Молодой, одаренный профессор Гиляров уже в начале своей педагогической деятельности обратил внимание начальства МДА на себя своей строптивостью и «малопонятливостью». Голубинский (Воспоминания. С. 181) рассказывает, что один выпускник «подал сочинение никуда не годное. Профессор, прочитав его, послал за Игнатием (так звали иеромонаха-выпускника) с целью указать ему, что и как исправить. Игнатий не пришел. Послал во второй раз, тоже не пришел, в третий — тоже не пришел. Тогда Гиляров пошел к ректору с донесением о сочинении и с жалобой на Игнатия. Ректор отвечал ему: «Как ты там хочешь, а чтобы сочинение было хорошее». И Гиляров должен был написать сочинение». Почему? Потому, что монах был внуком митрополита Филарета (Московского), будущим архиепископом Костромским.

Но это только начало горемычной судьбы талантливого человека.

Причиной увольнения послужил такой повод. Голубинский вспоминает: «Жил тогда в Академии иеродьякон Анфим, впоследствии экзарх Болгарский. Он наговорил А. Н. Муравьеву, что Гиляров очень вольно читает свой главный предмет (на старшем курсе герменевтику).

Муравьев передал об этом митрополиту Филарету, и митрополит попросил Гилярова оставить службу в Академии. Говорили тогда, что славянофилы, к кружку которых он принадлежал, хотели было доставить место домашнего наставника при детях какого-то Великого князя, но Филарет отказал ему в своей рекомендации, которая требовалась».

Так и умер человек выдающихся способностей в меблированных номерах дешевой гостиницы.

Судьба профессора Н. Ф. Каптерева тоже входит в список нелегких судеб наших ученых. Нам кажется, что он выжил, выстоял и

победил в схватке с консерваторами-приспособленцами потому, что дожил до благословенного дня, 17 апреля 1905 г., когда, на Святую Пасху, был объявлен Царский манифест «Об укреплении начал веротерпимости» и он смог открыто защищать свои взгляды и напечатать свой классический труд «Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович» в условиях цензуры.

Неудивительно, что личность профессора заинтересовала молодого человека. Тем более что дипломник — не новичок в старообрядческо-никоновской проблематике. Он отлично знает предмет споров Каптерева — Субботина.

Он не может принять сторону профессора Субботина, чья позиция четко выражена в работе с красноречивым названием «Раскол как орудие враждебных России партий» (1867).

На с. 26 автор пишет: «Принимая во внимание подобный взгляд на раскол, невольно напрашивается мысль о том, кем же все-таки был больше Н. И. Субботин: ученым и историком или общественным деятелем и политиком, всецело уповающим на силу полицейского аппарата?»

В традиционалисте Субботине, по мнению дипломника, боролись два начала: ученый и миссионер. Последний победил в нем ученого, и с этим связана та крайняя его нетерпимость к чужому мнению, неуместное и недолжное выражение которой легло темным пятном на его репутацию ученого (с. 26). Автор показывает историческую обреченность обскуранта: «Судьба преподнесла ему жестокий урок, сделав в конце дней свидетелем объявления столь долго оспариваемой им религиозной свободы старообрядцев и восстановления богослужений на Рогожском кладбище (с. 26).

План диплома — органически-последовательный и пропорциональный: содержит введение с обработкой источников и литературы, основную содержательную часть и заключение.

Интересна вторая глава с персоналиями Н. И. Субботина и Н. Ф. Каптерева. Третья глава посвящена непосредственно теме диплома.

Одним словом, автор своей небольшой, но содержательной ра-

ботой, исполненной на замечательном научно-литературном языке, сделал заявку на солидный кандидатский труд.

Тем не менее надо отметить некоторые замечания и поставить вопросы.

С. 14: Можно ли период 1884—1889 гг. назвать Пореформенной эпохой Академии?

С. 14—15: Почему в дополнениях к Уставу 1884 г. — в «Правилах для рассмотрения сочинений...» (1889) не сказано о запрещении выбирать в качестве докторских диссертаций темы о ересь и ересиархах?

С. 15: Можно ли именно в старообрядчестве видеть главную опасность для Церкви, как видел Победоносцев в конце XIX в.?

С. 16—17: Можно ли так безоговорочно говорить, будто при Александре II положение старообрядцев сохранилось, как и при Николае?

С. 20: Нет ли в выражении Н. Н. Глубоковского, которое повторяет дипломник, противоречия: «Филиппов — рьяный грекофил и раскольнический апологет»?

С. 30: Дипломник в поисках причины смещения с ректуры прот. С. К. Смирнова гадает, не зять ли его профессор Каптерев — причиной тому. На наш взгляд, мотив прост: Устав 1884 г. обязал ректорам быть епископами.

К сожалению, автор не сказал ничего о причинах ухода Н. Ф. Каптерева в 1906 г. из МДА.

И, наконец, автор почему-то пренебрег «Воспоминаниями» Голубинского, который дает яркие характеристики и Субботину, и Гилярову-Платонову, и митрополиту Филарету, который создал особый микроклимат в МДА.

*22. ОТЗЫВ заслуженного профессора архимандрита МАТФЕЯ (Мормыля) на дипломную работу выпускника Московской духовной семинарии Максима ХАНОВА по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Первоначальный богослужебный устав на Руси»*

Рецензируемое сочинение учащегося 5 курса Московской духовной семинарии Ханова Максима на тему «Первоначальный богослужебный устав на Руси» представлено на 73 страницах машинописи и состоит из введения (с. 3—11), четырех глав основной части (с. 12—21, 22—30, 31—53, 54—63), заключения (с. 64—66), списка библиографии и приложения.

Введение посвящено литературе предмета, раскрытию актуальности, важности и значимости избранной темы. Автор подчеркивает, что любовь, уважение и благоговение к богослужебной традиции РПЦ явились главным побуждением к написанию предлагаемой работы (с. 3). Кроме того, здесь он указывает на исторический метод своего исследования. Знание истории Типикона открывает не только процесс образования кодекса уставных предписаний, но и показывает то, что существует в Церкви с глубокой древности, а что отличается новизной, случайностью и вносит беспорядок и нарушает благообразие, а следовательно подлежит исправлению или даже совершенному уничтожению.

В первой главе представлены версии взглядов ученых литургистов и историков на первоначальный устав Русской Православной Церкви. Особое внимание уделено исследованиям старой школы во главе с А. А. Дмитриевым и представителям новой школы, литургистам второй половины XX века, в частности профессору нашей Академии А. М. Пентковскому. С интересом читается материал, излагающий воззрения по данному вопросу Е. Е. Голубинского и митрополита Макария (Булгакова), которые в своих трудах много внимания уделяли литургической тематике.

Во второй главе предлагаются характеристика и особенности византийских уставов а) Устава Великой Церкви (УВЦ) и б) Студийского Устава, которые в свое время оказали особое влияние на становление нашей русской богослужебной традиции.

Третья глава говорит об отечественном богослужебном Уставе в его историческом развитии. При рассмотрении данного вопроса автор отталкивается от деятельности святых равноапостольных Кирилла и Мефодия и их учеников по переводу комплекса богослу-

жебных книг на славянский язык, состав коих дает возможность усмотреть следы устава того времени (Студийского Устава болгарской версии). Здесь же он дает в исторической перспективе описание богослужебной традиции до Крещения Руси, указывает на заимствование нами из Охридской Церкви богослужебного Устава, который получил на Руси широкое распространение (с. 42). Состояние богослужения после Крещения Руси при святом Владимире и его сыне Ярославе Мудром автор данной работы обуславливает влиянием Константинополя и Охридской епархии (в Болгарском царстве), в зависимости от престижа иерархии соответствующих Церквей.

В четвертой главе автор указывает на сосуществование на Руси нескольких Уставов. С приходом греков началось введение придворного Устава Великой Церкви, имевшего локальное распространение, по-видимому, в главнейших кафедральных соборах Руси: в киевской Софии, в новгородской Софии и Полоцкой и в других. Наряду с Уставом Великой Церкви продолжал действовать Студийский Устав. Преподобный же Феодосий в Киево-Печерской лавре ввел Студийский Устав в редакции патриарха Алексия.

В заключении приводится итог проделанной работы. Делаются соответствующие выводы.

Библиография представлена 47 наименованиями.

В приложении помещен фрагмент из летописи о мученической смерти святого князя Бориса.

В общем, дипломное сочинение Ханова Максима представляет собой интересную и серьезную работу. Написано оно на высоком уровне. Язык вполне литературный. Читается легко. Грамматических ошибок почти нет. Своим содержанием оно обстоятельно раскрывает взятую тему и заслуживает отличной оценки.

*23. ОТЗЫВ профессора В. М. КИРИЛЛИНА на дипломную работу выпускника Московской духовной семинарии Андрея САВРИЦКОГО по кафедре Филологии на тему: «История празднования памяти преподобного Сергия Радонежского по рукописным уставам Троице-Сергиева монастыря XV—XVII веков»*

Дипломное сочинение Андрея Саврицкого представляет собой комплексный — причем вполне самостоятельный — анализ истории почитания преподобного Сергия Радонежского в стенах Троице-Сергиева монастыря с XV по XVII вв. В качестве исходного материала автор использует, во-первых, рукописи «Уставов» и «Обиходников» соответствующего времени из библиотеки Троице-Сергиевой лавры (в количестве 16), хранящиеся ныне в Российской Государственной библиотеке, Государственном Историческом музее и Библиотеке Российской Академии наук; во-вторых, исследовательскую литературу по археографии, истории архитектурного ансамбля монастыря, литургике и древнерусской истории (всего 26 наименований). Автор впервые в отечественной научной мысли на основе текстологического изучения рукописных источников и размышления по поводу выявленных фактов стремится показать, как вместе с изменением облика монастыря на протяжении трех столетий постепенно менялось и богослужбное почитание его великого основателя. В сочинении убедительно вскрыта динамика постепенного нарастания литургических особенностей празднования памяти преподобного Сергия Радонежского в дни его преставления — 25 сентября, обретения его святых мощей — 5 июля и перенесения последних из деревянной раки в серебряную — 14 августа. Вместе с тем автор показывает взаимодействие текстов богослужбных последований, посвященных воспоминанию о подвижнике, и их связь с жизнью русского общества вне монастыря, с исторической мыслью русских книжников и с особенностями царских церемониалов.

В общем, работа — как вновь открывающая забытые страницы богослужбных традиций в Троице-Сергиевом монастыре — представляется, несмотря на отличающий ее описательный характер, интересной и полезной. Она и содержательна, и по объему вполне соответствует требованиям по отношению к дипломным сочинениям. Кроме того, она снабжена — в приложении — богатыми иллюстративными материалами в виде снимков с использованных автором рукописей. Несомненно, труд Андрея Саврицкого заслуживает высокой оценки. Одна лишь деталь не может быть при-

нята. На титульном листе работа обозначена как написанная по предмету «Церковнославянский язык». Это, конечно, не так, ибо по решаемым в ней задачам она, несомненно, относится к предмету «Литургика». Думается, данное упущение — и именно научного руководителя — легко устранить.

*24. ОТЗЫВ профессора протоиерея Владислава ЦЫПИНА на дипломную работу выпускника сектора заочного обучения Московской духовной академии протоиерея Владимира МУХИНА по кафедре Церковной истории на тему: «История закрытия храмов и монастырей г. Казани в 20-е, 30-е годы XX столетия»*

Дипломная работа протоиерея Владимира Мухина объемом 274 страницы состоит из введения, 3-х глав — «Закрытие соборов», «Закрытие приходских храмов», «Закрытие монастырей» — и заключения. В работу включено 6 приложений, включающих тексты документов и иллюстративный материал. Список источников и литературы по теме включает 25 названий.

Работа, представленная к защите, носит вполне оригинальный и исследовательский характер; посвящена теме, в исторической литературе не разработанной, и основана на материалах архивных фондов. В ней содержится обильный фактологический материал, который дает верное представление о церковной жизни эпохи. В работе вскрыты механизм принятия решений о закрытии церквей советскими и партийными органами, техника исполнения этих решений, и что особенно важно, показано также исповедническое сопротивление верующего народа закрытию храмов, которое сломлено было окончательно лишь на исходе 1930-х гг., в обстановке массового террора.

Особая ценность работы протоиерея Владимира Мухина заключается в том, что содержащийся в ней материал актуален, полезен ныне в практическом отношении, при решении юридических и административных вопросов, связанных с возвращением храмов Русской Православной Церкви.

По своему уровню рецензируемый труд далеко превосходит требования, предъявляемые к дипломной работе, и мог бы быть представлен к защите в качестве кандидатской диссертации. Во всяком случае, он заслуживает отличной оценки.

*25. ОТЗЫВ профессора протоиерея Владислава ЦЫПИНА на дипломную работу выпускника Московской духовной семинарии священника Сергея ЗВОНАРЕВА на тему: «Органы высшей церковной власти и управления Русской Православной Церкви в период с 1945 по 2000 год»*

Дипломная работа священника Сергея Звонарева, объемом 82 страницы, состоит из введения, трех глав, разделенных на параграфы: «Органы высшей церковной власти и управления Русской Православной Церкви по “Положению об управлении Русской Православной Церкви 1945 года”», «Органы высшей церковной власти и управления по “Уставу об управлении Русской Православной Церкви 1988 года”» и «Органы высшей церковной власти и управления Русской Православной Церкви по “Уставу Русской Православной Церкви 2000 года”», — и заключения. Библиография включает три раздела: перечень архивных материалов (3 наименования), список основных источников (3 наименования) и использованной литературы (38 книг и статей).

В своей работе автор подробно излагает основные положения уставных актов 1945, 1988 и 2000 гг., касающиеся высших органов церковной власти и управления: состава, статуса, полномочий Поместного и Архиерейского Соборов, Святейшего Патриарха и Священного Синода; изложение уставных положений объективное, корректное, емкое и четкое. Сопоставляя положения уставов, он обнаруживает способность к каноническому и юридическому анализу, выявляя содержание расхождений и до известной степени объясняя причину включения новаций в новые уставные документы, которые заменяли предыдущие акты. В заключительной части работы автор делает ряд крити-

ческих замечаний относительно юридической структуры «Устава Русской Православной Церкви», принятого Архиерейским Собором 2000 г. В частности, он отмечает то обстоятельство, что усваиваемая в преамбуле «Устава» Поместному Собору высшая церковная власть не находит адекватного отражения в тех полномочиях, которыми он наделен в соответствующей главе «Устава», затем он обращает внимание на то, что Священный Синод в «Уставе» декларативно не наделен законодательной и судебной властью, хотя рядом положений «Устава» он такими полномочиями в действительности наделен.

Таким образом, автор рецензируемой работы обнаружил несомненную способность к исследованиям в области канонического права, и его труд заслуживает отличной оценки.

*26. ОТЗЫВ преподавателя иеромонаха ТИХОНА (Зими́на) на дипломную работу выпускника Московской духовной семинарии Владимира КОРЕНЕВИЧА по кафедре Филологии на тему: «Перевод седьмой книги Моралий на Иова (Moralia in Iob) святителя Григория Двоеслова, папы Римского»*

Данная работа является плодом многолетнего труда по изучению латинского языка и доведению полученных знаний до навыка понимания сложного по форме и содержанию текста и передачи его средствами русского литературного языка.

Как известно, свт. Григорий Двоеслов не самый легкий автор. Его экзегетическая мысль причудлива и часто весьма неожиданна. В связи с этим перевод даже самого малого фрагмента текста связан с необходимостью «вжиться» в систему образов и ассоциаций автора. Как кажется, Владимиру удалась эта главная задача. Текст в своем подавляющем большинстве понят правильно и предложен читателю в удобочитаемой форме.

Кроме этого, перевод снабжен вступлением, где проанализировано переводимое сочинение, определено его место в корпусе сочинений автора. По ходу перевода в сносках, хотя и очень редко, даются параллельные места, схожие мысли святых отцов, которые

могли либо повлиять на автора переводимого текста, либо испытать его влияние.

Конечно же, в работе имеются недостатки, впрочем, вполне простительные из-за высокой сложности переводимого текста. Встречаются стилистические погрешности, например: «возвещает человеческого рода голосом» (с. 16), «закон ... смерть внес» (с. 21), и др. Найдена всего одна значительная ошибка: «..Тот, Кого покинул внутренний человек, восприняв плоть, явился во вне как Бог..» следует исправить на «... Тот, Кого человек покинул внутренне, восприняв плоть, явился во вне как Бог» (с. 16). Здесь наречие *intus* ошибочно было отнесено к существительному, хотя со школьной скамьи мы учим, что наречие обозначает признак действия. Следует отметить, что достойные внимания недостатки концентрируются лишь в начале текста, что вполне объяснимо. В работе также присутствуют пунктуационные ошибки.

Отмеченные недостатки все же не снижают серьезности и основательности проделанной работы. Считаю данную дипломную работу достойной отличной оценки.

*27. ОТЗЫВ преподавателя иеромонаха ДИОНИСИЯ (Шленова) на дипломную работу выпускника Московской духовной семинарии Михаила ТИХОНОВА по кафедре Филологии на тему: «Перевод трактата “Об Иакове и блаженной жизни” свт. Амвросия Медиоланского»*

В дипломной работе М. Тихонова предлагается перевод трактата «Об Иакове и блаженной жизни» свт. Амвросия, епископа Медиоланского. Данный трактат относится к аскетико-экзегетическим сочинениям свт. Амвросия. Подробный библиографический указатель всех сочинений латинской патристики, готовящийся для «Библиографического справочника-указателя русских святоотеческих переводов», в котором принимал участие и Тихонов М., позволит лучше представить имеющиеся лакуны в творчестве медиоланского святителя и наметить пути их преодоления. Так что данная

работа является одним из первых шагов в данном направлении и весьма актуальна.

Работа делится на две части: вступительную и основную. «Во вступительной части, — как пишет автор, — после изложения краткого жития свт. Амвросия он характеризуется как писатель, экзегет и автор данного сочинения. В частности здесь дается ответ на вопрос, каковы предпосылки этических воззрений свт. Амвросия, содержащиеся в этом произведении». В основной части содержится русский перевод трактата. Общий объем перевода — 109 641 знак, т. е. почти 3 авторских листа!

Историографический обзор исследований и степень изученности вопроса в современной богословской науке автором не затрагиваются, поскольку основной акцент, как и требовалось, был сделан на переводе.

Касательно методологии. При переводе Тихонов М. пытается как можно более точно передать текст, не впадая ни в буквализм, ни в вольный пересказ. Перевод выполнен по латинской патрологии Миня (PL 14, 597—638). Переводчик, следуя сложившейся традиции, в сложных случаях помещает в круглых скобках латинские слова или фразы.

Оценивая работу, можно сказать, что автор весьма успешно справился с поставленными задачами. У него есть несомненный вкус как к переводу с латинского языка, так и к научному исследованию. При этом он особо вдохновлен возможностью творческого изучения наследия свт. Амвросия Медиоланского. Работа написана хорошим литературным языком, в ней много творческих находок и ответственных авторских решений.

Вместе с тем можно сделать отдельные замечания.

Любое положение, подразумевающее тот или иной источник, должно подкрепляться ссылкой или на первоисточник или, в крайнем случае, на вторичную литературу. Автор стремится к этому, но иногда не делает никаких ссылок (где сказано, что по мысли Свяtitеля «философы лучшее в своем учении почерпнули у Моисея»? См. с. 9, et passim).

Перейдем сразу от обзорной вступительной статьи к переводу.

1. Стилистические погрешности.

Вместо «давления ... страстей» лучше сказать «гнет страстей» (с. 17).

Также несовершенно высказывания: «разум отводит чувство» (с. 18), «против отеческих обычаев» (с. 18), «устремимся старанием» (с. 19), «по причине блага своего возвещения» (с. 21) и др.

Переводчик иногда слишком дословно следует оригинальному тексту и впадает в буквализм. Например, вместо «легкий на гнев» лучше сказать «[человек], легкий на грех» (с. 15). Также нуждается в расшифровке выражение «царствует под Господом» (с. 21).

Или, наоборот, отступает от текста без крайней необходимости, когда, например, переводит: «если не имеет Христа в качестве руководства» (*nisi habeat gubernacula Christi*) (с. 23).

2. Грамматические погрешности («не чему другому», с. 19) практически отсутствуют.

3. Орфографические и пунктуационные погрешности.

На с. 17 не поставлены два пробела перед тире. В греч. слове не поставлено ударение, конечно, отнюдь не из нелюбви к греческому языку (с. 18). Особые авторские выделения курсивом не всегда удачны (с. 21), автор пытается курсивом помочь русскому переводу, что не совсем законно. Переводчик не всегда корректен, используя местоимения для священных имен («своей крови» он пишет с прописной буквы — с. 25).

4. Остановимся подробнее на смысловых неточностях:

*Nemo tenetur ad culpam* не «Никто не устремляется к вине», но «Никто не оказывается виноватым» (с. 19).

*commissa* не «деяния», а «проступки» (там же).

*quod in alios derivemus* — *quod* в данном случае не относительное местоимение, а причинный союз со всеми вытекающими последствиями (там же).

*dum quod facio agnosco peccatum* — не «из того...», а «то, что...» (с. 22).

Переводя *Infidelis enim mortem sibi quaerit ex gratia: manet autem mandati gratia* «Ведь неверный находит себе смерть даже из благодати, хотя благодать заповеди не страдает» переводчик не соблюдает терминологическое единство (слово *gratia* не является строгой антитезой «закону»), и в результате получается неясный перевод (с. 22). То, что *gratia* не может быть переведена как «благодать», явствует из того, что далее используется слово *bonus* «благой», чем в русском переводе создается ложное семейство однокоренных слов.

Перевод «да не оставит никто фронт благочестия», хоть и весьма храбр, несовершенен ни с точки зрения стилистики, ни по смыслу (с. 57).

5. При цитации Священного Писания отрывки из псалмов лучше было бы сохранить на славянском языке (см., напр., Пс. 1, 1, с. 34).

6. В будущем автор должен более внимательно учесть справочные аппараты современных изданий, а также воспользоваться современными компьютерными ресурсами для определения параллельных мест как из других сочинений свт. Амвросия, так и из сочинений иных авторов. Последнее позволит более глубоко представить особенности богословского метода Святителя. В частности, в трактате затрагивается такая важнейшая тема, как учение о естественном и безгрешном состоянии гнева, которое имеет яркие параллели у Оригена (в его «Толковании на Евангелие от Матфея», сохранившемся на латинском языке), Дидима Слепца, а ранее у Сенеки и пр. стоиков, о которых столь подробно говорилось во вступительной статье (так называемое учение о «предстрастии», см. мою статью о прп. Максиме Исповеднике в сб.: *Диспут с Пирром* / под редакцией Д. Поспелова. М., 2004). Мысль о благодати смертоносной заповеди, несомненно подчеркивающая теодицею, также постоянно встречается у отцов (с. 22).

В заключении должно отметить, что сделанные замечания не умаляют ценности исследования, которое может быть оценено высшей оценкой. Чего стоит исполненный глубокой патетики гимн в честь семи Маккавейских мучеников и их матери, коим завер-

шается замечательное сочинение свт. Амвросия, а вместе с ним и дипломная работа! «Можно было видеть мертвые тела, замученных по порядку, словно материал для струн, и слышать в триумфальных стогах звук семиструнной псалтири» (см. с. 57—58). После доработки дипломная работа Тихонова М. может быть рекомендована к публикации, в будущем ее можно издать отдельной монографией.

*28. ОТЗЫВ доцента протоиерея Валентина АСМУСА на дипломную работу выпускника экстерната Московской духовной семинарии Максима БАХТИНА по кафедре Богословия на тему: «Богословское осмысление истории»*

Работа представляет собой интересную попытку вместить в небольшой объем множество богословских и философских концепций истории от античности и Ветхого Завета до XIX века. Автор справедливо отмечает, что интерес к осмыслению истории значительно обостряется в кризисные, переломные годы. В наше судьбоносное время постижение истории должно помочь нам понять наше настоящее и задуматься о ближайшем будущем, освободившись от пути идеологического тоталитаризма нынешней «демократии», которая с помощью повторения нескольких несложных заклинаний («права человека», «гражданское общество», «открытость», «цивилизованный рынок», «мировое сообщество» и немногие другие) завораживают страны и народы, чтобы в безгласном и бездумном состоянии положить мир к ногам неофашистской диктатуры нового планетарха — США. Даже если мы не в силах ничего изменить, наша человеческая и христианская обязанность — понимать, не отрекаться от своего разума и совести, не вверять себя отцу лжи и человекоубийце искони.

Работа Бахтина М. удачна не только по замыслу, но и по исполнению. Все же хотелось бы высказать несколько критических замечаний. Понятно увлечение молодого автора хлесткими, «профетическими», то есть, попросту говоря, вполне бездоказательными формулировками Бердяева. Но этот мыслитель меньше всех поможет постижению истории, — будучи историческим

нигилистом, он думал не о понимании истории, а об освобождении от нее.

При неизбежно конспективном изложении надо все же соблюдать должные пропорции. В работе о Платоне сказано заметно больше, чем об Аристотеле, хотя последний, в отличие от своего учителя, занимавшегося утопическим фантазерством, основывал свое теоретизирование на реальности, предлагавшейся тогдашним греческим миром, — на многообразнейших формах политического строя в маленьких государствах-городах.

Из всего богатства ветхозаветных доктрин упомянута только периодизация Даниила. Учитывая 2000-летнее влияние Ветхого Завета во всем христианском мире, этого маловато. Пожалуй, еще меньше учтено учение Нового Завета, весьма ясно и развернуто высказанное священными писателями.

Средние века, по недоброй традиции, почти замолчаны. А ведь для изучающих христианскую историософию и государственную теорию особенно важны века высшего цветения христианства. У нашего же автора от Августина и Дамаскина делается непосредственный переход к Ренессансу.

В историко-философской дихотомии на с. 61 с изумлением узнаем, что Шпенглер «придерживался христианской основы», а вот Лютер «порвал с традиционным христианством» наряду с Вольтером и Ницше.

Понятно преклонение автора перед славянофилами. Но не нужно оправдывать их слабости, как, например, призыв перевести содержание христианской веры на язык современной (гегелианской и шеллингианской) философии.

На с. 89 с удивлением находим в числе антихристианских сект — гомеопатию!

На с. 91, цитируя Болотова, пишущего о I Ватиканском соборе, автор по ходу дела превращает этот собор, бывший в 1870 г., в «энциклику 1879 г.». Единственная энциклика этого последнего года (*Aeterni Patris*) была посвящена школьному преподаванию философии Аквината.

## ОТДЕЛ V

Библиография включает 245 позиций, но боюсь, что не все эти труды одинаково тщательно изучены автором. В целом можно пожелать автору меньше стремиться к широчайшим и неизбежно поверхностным обобщениям и больше заниматься терпеливым, скрупулезным анализом конкретных явлений. Описание современной российской ситуации показывает, что автор на это способен.

В целом работа оценивается как отличная.

## ОТЧЕТ О ЖИЗНИ АКАДЕМИИ И СЕМИНАРИИ ЗА 2004/2005 УЧЕБНЫЙ ГОД

Ниже приводятся выдержки из отчета за 2004/2005 уч. г., составленного секретарем Ученого совета Академии иереем Павлом Великановым, а также из доклада по итогам истекшего учебного года проректора по учебной части профессора М. С. Иванова.

В день празднования святых отцев Первого Вселенского Собора, 12 июня 2005 г. в Московской духовной академии и семинарии состоялся выпускной акт, завершивший 2004/2005 учебный год. На служение святой Православной Церкви вышли пастыри, богословы, регенты церковных хоров, иконописцы и реставраторы 57-го выпуска Московской духовной академии, 58-го выпуска Московской духовной семинарии, 30-го выпуска Регентской школы и 12-го выпуска Иконописной школы.

Благословением Предстоятеля Русской Православной Церкви Его Святейшества Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II Академия, Семинария, Регентская и Иконописная школы успешно завершили 2004/2005 учебный год. Непрестанное внимание к жизни духовных школ и отеческая забота Его Святейшества и в этом году были благодатной основой их благополучия и высокой эффективности воспитания новых делателей нивы Христовой. Святейший Патриарх Алексий преподал свое патриаршее благословение на вступление Академии и Семинарии в новый учебный год и направил первосвятительское слово-напутствие выпускникам ко дню выпускного академического акта 12 июня 2005 г., оглашенное ректором Академии и Семинарии архиепископом Верейским Евгением. В течение учебного года Святейший Патриарх уделял постоянное внимание к жизни и деятельности

Академии и Семинарии, его резолюциями утверждались журналы заседаний Совета и рапорты ректора Академии и Семинарии архиепископа Верейского Евгения.

Минувший учебный год во многом ознаменован был подготовкой и проведением юбилейных мероприятий, связанных со 190-летием пребывания Московской духовной академии в Троице-Сергиевой Лавре (1814—2004), 320-летием Славяно-Греко-Латинской Академии (1685—2005) и 250-летием Московского государственного университета (1755—2005).

На юбилейном торжественном годичном акте 14 октября 2004 г., посвященном 190-летию пребывания Московской духовной академии в Троице-Сергиевой Лавре, высокопреосвященный Климент, митрополит Калужский и Боровский, управляющий делами Московской Патриархии, огласил приветственное слово Его Святейшества, в котором Первосвятитель обратил особое внимание на необходимость более тесного сотрудничества тружеников церковного и светского образования. В акте также приняли участие представители центральных и местных властей. Были оглашены приветственные послания полномочного представителя Президента РФ в Центральном федеральном округе Г. С. Полтавченко. Первый заместитель председателя Госстроя России, президент общества «Наследники Александра Невского» Н. В. Маслов сообщил о решении организовать поездку на Святую Гору Афон для 20-ти лучших студентов Академии и Семинарии. Торжественный акт завершился показом видеопленки, посвященного Московской духовной академии.

6—7 декабря состоялась совместная научная конференция Московской духовной академии и Московского государственного университета «Московский государственный университет и Московская духовная академия: 250 лет совместного служения России». Открытие ее состоялось в Московской духовной академии, а второй день работы прошел в Университете. Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II направил приветствие участникам конференции, в котором отметил, что ее проведение — это «несомненное знамение времени, свидетельствующее о плодотворно

развивающемся сотрудничестве светского и духовного образования, призванном к изучению и дальнейшему обогащению нашего общего научного, исторического, духовного и культурного наследия».

В 2004/2005 учебном году основной акцент в деятельности администрации и профессорско-преподавательской корпорации был сделан на повышении эффективности педагогического процесса. Каждым преподавателем был разработан и предложен к обсуждению на кафедре план индивидуальной учебной и научной работы; для разработки рекомендаций по совершенствованию преподаваемых дисциплин был создан Учебно-методический совет. В марте—апреле 2-го полугодия с целью выяснения основных проблем в преподавании дисциплин семинарского курса и методов их преодоления были проведены семинары с приглашением представителей большинства духовных учебных заведений Русской Православной Церкви, посвященные актуальным вопросам духовного воспитания учащихся в духовных семинариях, актуальным вопросам преподавания философии, пропедевтических богословских дисциплин, догматического богословия, библейских дисциплин, русского языка, истории Русской Церкви. Значительно активизировалась деятельность кафедр, в особенности Богословской и Библейской, заседания которых стали живым и скорым откликом на вопросы организации и ведения учебного процесса. «Богословский Вестник», издание которого было недавно возобновлено, продолжил славные традиции фундаментальных дореволюционных научных изданий и занял достойное место среди современных научно-богословских трудов.

Процесс сближения Академии с богословскими институтами Греции и Германии получил дальнейшее развитие: Академию посетили профессор Бернского университета Урс фон Аркс, профессор Эрлангенского университета Карл Христиан Фельми, экс-декан Богословского факультета Афинского университета профессор Константин Скутерис, профессор Богословского факультета Афинского университета Костас Деликостандис, известный греческий духовный писатель Николаос Василиадис, декан Богословского факультета Фессалоникского университета Христос Икономос.

Приглашенными профессорами были прочитаны курсы лекций для студентов Академии и Семинарии по наиболее важным проблемам современного православного богословия. Президент Греческой Республики Каролос Папульяс во время своего официального визита в Россию посетил Академию и Греческий кабинет МДАиС, выразив глубокое удовлетворение налаживанием тесного сотрудничества между высшими богословскими школами России и Греции. Благодаря достигнутой договоренности началась реализация проекта по переводению в электронный формат библиотечных фондов Богословского факультета Афинского университета и Московской духовной академии с целью взаимообогащения научно-богословскими достижениями.

В августе 2004 г. состоялся набор в Московскую духовную академию на Библейское и Церковно-практическое отделения.

В отчетном учебном году в Академии успешно прошла защита 38 диссертаций на соискание ученой степени кандидата богословия, из них 4 диссертации были рекомендованы к публикации. 50 выпускников Семинарии успешно защитили дипломные работы.

В течение учебного года совершен 1 монашеский постриг, 17 иерейских и 26 диаконских хиротоний.

Его Святейшеством Святейшим Патриархом Московским и всея Руси Алексием II в отчетном году удостоены наград: заслуженный профессор К. Е. Скурат — награжден орденом свт. Макария II ст.; профессор архимандрит Платон (Игумнов) — орденом свт. Макария III ст.; профессор протоиерей Владислав Цыпин — орденом свт. Макария III ст.; профессор А. И. Сидоров — орденом прп. Сергия III ст.; игумен Михаил (Борей) — палицей; преподаватель протоиерей Серафим Соколов — орденом князя Даниила III ст.; проректор по воспитательной работе иеромонах Вассиан (Змеев) — саном игумена; заведующий подготовительным отделением для иностранных студентов иеромонах Мелетий (Соколов) — орденом прп. Сергия III ст.; преподаватель иеромонах Евфимий (Моисеев) — набедренником; преподаватель иерей Максим Кравченко — камиллавкой; преподавательница Иконописной школы Н. Е. Алдошина — орденом прп. Сергия III ст.

2 декабря состоялся традиционный Филаретовский вечер, посвященный в этом году богословию русской эмиграции. С докладом на тему «Церковная миссия русской эмиграции» выступил Патриарший Экзарх всея Беларуси митрополит Минский и Слуцкий Филарет. В завершение вечера хор Регентской школы предложил вниманию собравшихся концерт духовных песнопений — традиционный экзамен для выпускниц.

Московская духовная академия участвовала в третьей общецерковной выставке «Православная Русь», которая проходила 26—30 января 2005 г. в выставочном центре «Гостиный Двор».

К торжественным датам Академии был выпущен документальный фильм «Академия у Троицы», посвященный истории Московских духовных школ. В фойе актового зала и на этажах учебного корпуса была развернута юбилейная выставка.

## А. СОСТАВ АКАДЕМИИ И СЕМИНАРИИ

### *1. Административный и профессорско-преподавательский состав*

В состав административного и профессорско-преподавательского состава Академии и Семинарии в отчетном году входили:

9 докторов (7 — богословских наук и 2 — светских наук), 4 магистра, 42 кандидата богословских наук и 11 — светских наук; из них 17 имели ученое звание профессора и 11 — доцента.

Новыми преподавателями в истекшем учебном году зачислены 8 человек:

на Библейскую кафедру — Неклюдов Константин Викторович для преподавания истории библейской критики Нового Завета в МДА, Лявданский Алексей Кимович для преподавания истории библейской критики Нового Завета в МДА и Александров Борис Евгеньевич для преподавания истории библейских стран в МДА;

на кафедру Богословия — профессор Казарян Александр Торгомович для преподавания введения в философию и философии в МДС;

## ОТДЕЛ V

на кафедре Филологии — Гадалина Инна Ивановна для преподавания русского языка (на подготовительное отделение для иностранцев) и Афанасьева Наталья Ефимовна — для преподавания церковнославянского языка, а также Зайцев Константин Алексеевич — для преподавания английского;

на Церковнопрактическую кафедру — выпускник МДА 2004 г. Бурега Владимир Викторович для преподавания гомилетики.

### *Новые ученые степени и звания:*

Ректору Московских духовных школ архиепископу Верейскому Евгению присвоено звание профессора;

Профессорам Борису Александровичу Нелобову, Михаилу Степановичу Иванову, архимандриту Матфею (Мормылю) и Алексею Ильичу Осипову присвоено звание заслуженного профессора;

Доцентам архимандриту Макарию (Веретенникову) и протоиерею Максиму Козлову присвоено звание профессора;

Проректору по научной работе иерею Владимиру Шмалию, секретарю Ученого совета иерею Павлу Великанову и преподавателю Роману Михайловичу Коню присвоено звание доцента.

### *2. Новые доктора honoris causa*

1. Профессор Афинского университета Константин Скутерис.
2. Профессор Эрлангенского университета Карл Христиан Фельми.

## V. ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ АКАДЕМИИ И СЕМИНАРИИ

### *1. Деятельность Ученого совета и Общего Собрания Корпорации*

В отчетном учебном году под председательством ректора Московской духовной академии и семинарии архиепископа Верейского Евгения состоялось два заседания Совета Московской

духовной академии и семинарии, согласно новому Уставу Академии именуемых Общим Собранием Корпорации МДАиС, и одно заседание Ученого совета. В Общих Собраниях Корпорации принимали участие весь административно-педагогический состав Академии и Семинарии, а в заседании Ученого совета — члены администрации, заведующие кафедрами, все профессора и доценты.

*Заседание Совета от 29 августа 2004 года*

Первое заседание Совета Московской духовной академии и семинарии состоялось 29 августа — в начале 2004/2005 учебного года.

Открывая заседание Совета Академии и Семинарии, ректор архиепископ Евгений поздравил членов Совета с началом наступающего учебного года и пожелал всем профессорам, преподавателям и наставникам помощи Божией в их трудах на ответственном послушании воспитания тружеников нивы Христовой.

Совет заслушал резолюции Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия об утверждении Его Святейшеством Журнала № 3 заседания Совета Московской духовной академии и семинарии от 8 июня 2004 г. и Отчета о состоянии Московской духовной академии и семинарии, Регентской и Иконописной школ за 2003/2004 учебный год. В резолюции на Отчете о состоянии Академии и Семинарии Святейший Патриарх отметил: «Благодарю Владыку ректора, профессорско-преподавательскую корпорацию за понесенные труды в 2003/2004 учебном году. Господь да благословит Московские духовные школы, в них учащих и учащихся». Святейший Патриарх также утвердил решение Совета о присуждении ученого звания профессора ректору Академии архиепископу Верейскому Евгению: «11. VI. 2004 г. Ректору МДАиС архиепископу Верейскому Евгению присуждается ученое звание профессора».

Совет постановил: «Резолюции Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия принять с глубокой сыновней благодарностью Его Святейшеству за постоянное высокое перво-

святительское внимание к Московской духовной академии и семинарии».

Ректор архиепископ Верейский Евгений огласил прошение профессора Комарова об освобождении его от преподавательской деятельности в связи с болезнью. Совет постановил выразить благодарность профессору Комарову за понесенные многолетние труды на поприще богословского образования, направить от лица ректора Академии и профессорско-преподавательской корпорации благодарственный адрес профессору, а также ходатайствовать перед преосвященнейшим епископом Феогностом, заместителем Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, о выделении регулярной материальной помощи профессору.

В связи с высокими требованиями к уровню знания древних и новых языков при поступлении в Академию и недостаточной подготовкой поступающих из других учебных заведений, о чем ректором Академии было сообщено собравшимся, Совет принял решение об открытии при Академии подготовительного отделения с целью предоставления возможности не прошедшим по конкурсу подготовиться по тем дисциплинам, по которым они показали недостаточный уровень знаний, а также для подготовки иностранных студентов, имеющих низкий уровень знания русского языка.

Далее Совет заслушал и принял к сведению и исполнению сообщение ректора архиепископа Верейского Евгения об изменении в составе профессорско-преподавательской корпорации и о распределении учебной нагрузки. После сообщения проректора по научно-богословской работе иерея Владимира Шмалия о новой редакции Устава Академии Совет одобрил Устав Академии в новой редакции и постановил направить его Святейшему Патриарху для утверждения, а также в высшие духовные учебные заведения для ознакомления. Также было принято решение о проведении осенью в 2005 г. в МДА научной конференции, посвященной 320-летию Славяно-Греко-Латинской Академии.

Принимая во внимание существенный вклад в дело развития православного богословия и укрепление контактов между Афинским

университетом и Московской духовной академией, Совет постановил присвоить степень почетного доктора Московской духовной академии профессору Константину Скутерису, декану Богословского факультета Афинского университета. Решением Совета степень почетного доктора Московской духовной академии была также присвоена профессору Эрлангенского университета Карлу Фельми. Единодушно Совет поддержал предложение присвоить старейшим профессорам Академии — архимандриту Матфею (Мормылю), А. И. Осипову и Б. А. Нелюбову — звание заслуженного профессора.

Секретарь Ученого совета иерей Павел Великанов сообщил о порядке избрания Ученого совета, в состав которого было решено включить администрацию Московских духовных школ, заведующих кафедрами, а также всех доцентов и профессоров Московской духовной академии. Затем был сделан ряд сообщений об итогах вступительных экзаменов на 2004/2005 учебный год в Семинарию и Академию, в Сектор заочного обучения, а также в Регентскую и Иконописную школы.

По предложению проректора по учебной работе профессора М. С. Иванова Совет утвердил кандидатуры стипендиатов памяти Святейшего Патриарха Алексия I среди студентов Академии и стипендиатов памяти преподобного Сергия, игумена Радонежского, среди студентов Академии и Семинарии, а также принял составленную проректором программу лекций для вновь поступивших учащихся.

Совет рассмотрел прошения студентов о закреплении за ними тем кандидатских диссертаций.

Филаретовский вечер 2 декабря 2004 г. было решено посвятить богословию русской эмиграции и просить высокопреосвященнейшего Филарета, митрополита Минского и Слуцкого, Патриаршего Экзарха всея Беларуси, выступить с докладом.

Закрывая заседание Совета Академии и Семинарии, ректор архиепископ Верейский Евгений поблагодарил членов профессорско-преподавательской корпорации за активное участие в решении насущных вопросов жизни Московской духовной академии и се-

минарии и пожелал помощи Божией в наступающем 2004/2005 учебном году.

*Заседание Ученого совета от 29 декабря 2004 года*

Заседание Ученого совета Московской духовной академии и семинарии состоялось 29 декабря 2004 года.

Открывая заседание Ученого совета Академии и Семинарии, ректор архиепископ Верейский Евгений пожелал членам Ученого совета успехов в области совершенствования учебной и научной деятельности.

Совет заслушал резолюцию Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия, положенную Его Святейшеством на Журнале № 1 заседания Совета Московской духовной академии и семинарии от 30 августа 2004 г.:

«12.X.2004 г. Журнал № 1 Совета Московской духовной академии и семинарии от 30 августа 2004 г. — утверждается. Проф. архимандрит Матфей (Мормыль), проф. А. И. Осипов и проф. Б. А. Нелюбов — утверждаются в звании заслуженного профессора».

От лица Совета Академии ректор архиепископ Верейский Евгений поздравил старейших профессоров Академии с утверждением в звании заслуженного профессора Академии и пожелал дальнейших активных трудов в области богословской науки и церковного образования во славу Святой Христовой Церкви.

Совет постановил: «Резолюции Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия принять с глубокой благодарностью Его Святейшеству за высокое первосвятительское внимание к Московским духовным академии и семинарии».

На Совете было сделано сообщение ректора Академии и Семинарии архиепископа Верейского Евгения о праздновании Покрова Пресвятой Богородицы и проведении Годичного академического акта 14 октября, а также о проведении традиционного Филаретовского вечера 2 декабря 2004 г.

Следующим пунктом повестки Ученого совета были отчеты заведующих кафедрами о деятельности кафедр в первом полугодии.

Заведующий Библейской кафедрой протоиерей Леонид Грилихес сообщил Ученому совету о трех состоявшихся заседаниях кафедры, на которых основными вопросами были подготовка к новому учебному году в связи с набором 2004 г. на Библейское отделение Московской духовной академии, формирование преподавательского состава кафедры и определение списка библейских дисциплин и кандидатур преподавателей с учетом требований, предъявляемых учебной частью. Было принято, что приоритетным направлением деятельности кафедры является курс святоотеческой экзегетики Священного Писания.

В первом полугодии Богословская кафедра, как сообщил ее заведующий профессор М. С. Иванов, собиралась дважды. На заседаниях кафедр выслушивались отчеты преподавателей, осуществляющих научное руководство написанием студентами кандидатских и дипломных работ. Члены кафедры в очередной раз указали на необходимость проведения предзащиты кандидатских диссертаций. Также было высказано предложение о проведении в день памяти святителя Филарета ежегодной богословской конференции и завершении ее традиционным Филаретовским вечером. Обсуждались предложения преподавателей по изменению количества специальностей в Академии. Богословская кафедра выступила с предложением Ученому совету о присуждении ряда новых ученых званий, которое было единодушно поддержано.

В своих сообщениях заведующие кафедрами Церковно-исторической и Церковно-практических дисциплин отметили, что на заседании кафедр обсуждалась организация методической и научной работы. Заведующий Филологической кафедрой профессор В. М. Кириллин сообщил собранию, что на заседании кафедры, в частности, было поддержано предложение иеромонаха Мелетия (Соколова) о необходимости увеличения часов преподавания русского языка в Семинарии, составлении учебного пособия и разделения студентов на небольшие группы по образцу изучающих иностранные языки.

Подводя общий итог по отчетам заведующих кафедрами, Ученый совет вынес следующее решение:

1. Все полномочия по утверждению тем кандидатских диссертаций передать кафедрам. В случае возникновения непреодолимых разногласий со стороны членов кафедры вопрос решать на Ученом совете.

2. Обязать секретарей кафедр предоставлять протокол заседания кафедры секретарю Ученого совета не позднее двухнедельного срока.

3. Обязать научных руководителей предоставлять в течение одного семестра не менее 1 новой темы кандидатской диссертации, 1 — дипломной работы для Академии и 5 — для выпускников Семинарии.

4. Просить наместника Свято-Троицкой Сергиевой Лавры пресвященнейшего Феоноста, епископа Сергиево-Посадского, выделить средства для обеспечения оплаты кафедральных часов.

Совет заслушал отчет проректора по научной работе преподавателя иерея Владимира Шмалия о научной деятельности в первом учебном полугодии. Основным направлением научной деятельности стала разработка преподавателями индивидуальных планов научной работы, обсуждение их на заседаниях кафедр и разработка общих планов деятельности кафедр.

В рамках научной работы Академии были проведены следующие семинары:

1. «Актуальные проблемы современной христологии». На семинаре с сообщениями выступили диакон А. Юрченко и С. Н. Говорун. Обильная и живая дискуссия после выступлений докладчиков показала необходимость продолжить обсуждение вопросов, связанных с христологией, и в дальнейшем уделять этим вопросам более пристальное внимание.

2. «Актуальные проблемы современной христианской этики». По результатам семинара было принято решение организовать постоянно действующий семинар по этике и собрать группу специалистов для написания учебника для духовных школ.

3. «Теория и практика социального служения Церкви в духовных школах». В работе семинара принимали участие представители Учебного комитета, Отдела по церковной благотворительности и социальному служению, Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата, Московской духовной академии, Свято-Тихоновского православного гуманитарного университета, Белгородской и Ивановской духовных семинарий, гимназии «Плесково», межцерковного диаконического совета Санкт-Петербурга, епархиальных отделов по социальному служению, различных диаконических инициатив Русской Православной Церкви. Участники семинара единодушно высказались за усиление координации в сфере социального служения как на епархиальном, так и на общецерковном уровне. Было сочтено необходимым разработать «стратегию социального служения» Русской Православной Церкви при участии духовных школ. Участники семинара также обсудили целесообразность, возможности и перспективы преподавания курса диаконии, а также введения диаконической практики в духовных школах.

Ученый совет также одобрил введение звания заслуженного работника МДА. Это звание предлагается присваивать сотрудникам Академии, которые самоотверженно и безупречно проработали в Академии не менее 30 лет.

Докладывая о работе Методического совета, его председатель доцент протоиерей Максим Козлов указал на следующие этапы методической деятельности: инспекционная проверка, анализ результатов и разработка рекомендаций по совершенствованию учебной работы. Методическим советом было также предложено провести в МДА ряд семинаров: по вопросу о роли воспитательного компонента в учебном процессе, семинар по содержанию курса и методике преподавания нравственного богословия и др. Было также принято решение обратиться к Председателю Учебного комитета и ректору МДА архиепископу Верейскому Евгению с предложением во исполнение решения Священного Синода от 19 июля 2000 г. поручить осуществить инспекцию качества учебного процесса в МДС

силами Методического совета с привлечением членов профессорско-преподавательской корпорации МДАиС, СПбДА и ПСТГУ, с тем чтобы на основании сделанных выводов наметить направления совершенствования этого процесса. Инспекция должна иметь главной целью выяснение реального уровня преподавания дисциплин на сегодняшний день.

Протоиерей Максим обратил также внимание членов Ученого совета на то, что de facto в Семинарии уже произошло разделение студентов на тех, кто склонен изучать иностранные языки, и на тех, кто большее внимание предпочитает уделять пастырским дисциплинам. В связи с этим предлагается после 2 курса Семинарии проводить разделение на две специализации — Богословско-пастырскую и Пастырскую. В связи с этим проводится коррекция в количестве часов преподаваемых дисциплин, а также вводятся спецкурсы по соответствующим направлениям. Предлагается уменьшить на 116 часов лекции по Правоведению и на 58 часов по Истории России на обеих специализациях; благодаря освободившимся часам ввести преподавание Аскетики (116 час.) и Агиологии (58 час.). Предполагаются следующие дальнейшие изменения. На Пастырской специализации уменьшаются часы, отведенные древним языкам, в два раза и упраздняется практикум по чтению св. отцов на языках; уменьшается также количество часов по Византологии. Благодаря этому в два раза увеличиваются часы для Практического руководства пастырей и Миссиологии, а также вводятся следующие новые предметы: Русская агиография, Основы пастырского окормления, Православная диакония, Пастырская психология и психиатрия. Для Богословско-пастырской специализации преподавание древних языков не изменяется, но несколько сокращаются дисциплины исключительно прикладной направленности (ПРП, Правовые основы деятельности прихода, Миссиология, Педагогика, Церковное пение). Освободившиеся часы занимает удвоенный по времени преподавания курс Патрологии (348 час.), а также следующие новые предметы: Учение Вселенских соборов, Введение в святоотеческую экзегетику и Методология научной работы и преподавания. Кроме

изменения в учебном плане, предлагается на Церковно-историческом отделении Академии (История Русской Церкви), а также на Церковно-практическом отделении (Пасторология) полностью упразднить вступительные экзамены по древним языкам, на специализациях Общей Церковной истории и Канонического права сдавать один древний язык по выбору. Оба древних языка сдают только поступающие на специализацию Патрология; все остальные отделения (за исключением вышеуказанных) из древних языков сдают только древнегреческий. Предполагается, что студенты Пастырской специализации МДС поступают по преимуществу на отделения Церковно-историческое (ИРЦ) и Церковно-практическое (Пасторология) без экзаменов по древнему языку (при этом не исключается возможность поступления на другие отделения (специализации) при условии углубленного изучения древних языков на факультативах или самостоятельно). Студенты же Богословской специализации МДС поступают по преимуществу на отделения Богословское, Библейское, Церковно-историческое (ОЦИ). При этом для них не исключается возможность поступления на другие отделения (специализации) при условии сдачи дополнительного экзамена по специализации.

После сообщения протоиерея Максима и разрешения некоторых вопросов данное предложение в целом было единодушно одобрено членами Ученого совета.

В конце заседания Ученого совета Московской духовной академии и семинарии ректор архиепископ Верейский Евгений сделал сообщение о предстоящих в 2005 г. конференциях, посвященных 625-летию Куликовской битвы, 300-летию Православия на Камчатке и 60-летию Победы в Великой Отечественной войне, в которых Академия принимает участие.

Закрывая заседание Ученого совета, ректор архиепископ Верейский Евгений поздравил профессорско-преподавательскую корпорацию с наступающим Новым 2005 годом и пожелал помощи Божией в учебных и научных трудах.

## ОТДЕЛ V

### *Итоговое заседание Общего Собрания Корпорации 7 июня 2005 года*

Открывая заседание Общего Собрания Корпорации, ректор Академии и Семинарии архиепископ Верейский Евгений поздравил его членов с окончанием учебного года и огласил резолюцию Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия, положенную на Журнале № 1 заседания Ученого совета Московской духовной академии и семинарии от 29 декабря 2004 года: «30.01.2005 г. Журнал № 1 заседания Ученого совета Московской духовной академии и семинарии от 29 декабря 2004 года — утверждается. Профессор М. С. Иванов утверждается в звании заслуженного профессора. Изменения, предложенные председателем Методического совета доцентом Максимом Козловым, в принципе одобряются, но должны быть предоставлены на Наше утверждение». «22.05.2005 г. Постановление Совета Московской духовной академии и семинарии об ученых званиях — утверждается». Ректор Академии архиепископ Верейский Евгений поздравил награжденных с утверждением Его Святейшеством ученых званий и пожелал новым профессорам и доцентам обильной помощи Божией в дальнейшем служении на ниве церковного образования. Резолюции Его Святейшества Совет принял с благодарностью за высокое Первосвятительское внимание к жизни духовных школ.

С докладом по итогам учебного года выступил проректор по учебной работе профессор М. С. Иванов. Собранием были утверждены разрядные списки успеваемости учащихся. Собрание заслушало сообщение проректора по воспитательной работе Академии и Семинарии игумена Вассиана (Змеева) о работе воспитательского совещания.

Далее Собрание заслушало сообщение проректора по научной работе преподавателя иерея Владимира Шмалия о состоявшихся во втором учебном полугодии учебно-методических семинарах. Во втором семестре 2004/2005 уч. г. в стенах Московской духовной академии были проведены первые семь учебно-мето-

дических семинаров по следующим предметам: актуальные вопросы духовного воспитания учащихся в духовных семинариях (10.03); актуальные вопросы преподавания в духовных школах: Философии (22.03), Пропедевтических богословских дисциплин (24.03), Догматического богословия (29.03), Библейских дисциплин (31.03), Русского языка (5.04), Истории Русской Церкви (19.04). Результатом семинаров была разработка рекомендаций и предложений по совершенствованию преподавания предметов в духовной школе.

Секретарь Ученого совета иерей Павел Великанов сообщил Собранию о состоявшихся защитах кандидатских диссертаций и дипломных работ выпускниками Академии, а также дипломных работ выпускниками Семинарии. Всего было успешно защищено 34 кандидатских диссертации, 12 дипломных работ в Академии и 50 дипломных работ в Семинарии. Были рекомендованы к публикации 4 кандидатских диссертации — монаха Саввы Тутунова, священника Евгения Морозова, диакона Сергия Прокопчука, священника Георгия Шаповалова, а также дипломные работы студентов из Сербской Православной Церкви священника Синеша Максимовича и Слободана Мичича.

С глубоким удовлетворением Собрание отметило постоянный и заметный рост научного уровня защищаемых кандидатских диссертаций и дипломных работ.

Ректор архиепископ Верейский Евгений предложил к обсуждению вопрос по укрупнению отделений в Академии. После дискуссии Собрание вынесло следующее решение: в связи с малым количеством студентов по соответствующим специализациям провести следующее укрупнение специализаций: специализации Библистика Ветхого Завета и Библистика Нового Завета объединить в одну специализацию — Библистика, специализации Богословие и Патрология — в специализацию Богословие; специализации История Русской Церкви и Общая Церковная История — Церковной истории, специализации Каноника, Литургика и Пасторология — в специализацию Церковно-практические дис-

циплины с сохранением возможности чтения спецкурсов внутри каждой специализации. Также было принято решение провести набор студентов в Академию на 2005/2006 учебный год по четырем отделениям: Библистика, Богословие, Церковная история и Церковно-практические дисциплины.

Собрание заслушало сообщения заведующих Библейской, Богословской, Церковноисторической, Церковнопрактической и Филологической кафедрами о работе во 2-м учебном полугодии. Собрание одобрило деятельность кафедр и вынесло следующие постановления:

1. Просить протоиерея Максима Козлова и протоиерея Валентина Асмуса подготовить статьи по дискутируемому вопросу понимания Евхаристии.

2. Одобрить инициативу кафедры церковной истории по изданию информационного бюллетеня.

3. Считать целесообразным введение в Академии спецкурса по русской церковной литературе, а также проведение общих лекций по введению в языкознание.

4. За активную деятельность в сфере духовного образования присвоить ученое звание доцента преподавателю П. К. Грезину. Ходатайствовать перед Его Святейшеством Святейшим Патриархом Московским и всея Руси Алексием об утверждении данного решения.

В связи с подготовкой к празднику Покрова Божией Матери и торжественному акту в 2005 г. Собрание поручило профессору протоиерею Максиму Козлову подготовить актовую речь на тему, связанную с 320-летием Славяно-Греко-Латинской Академии.

Собранием были также одобрены замечания к проекту «Концепции миссионерской деятельности Русской Православной Церкви на 2005—2010 годы», представленному для рассмотрения членами корпорации МДАиС Миссионерским отделом Московского Патриархата.

Закрывая заседание Общего Собрания Корпорации, ректор Академии и Семинарии архиепископ Верейский Евгений поблаго-

дарил членов Совета за понесенные в минувшем учебном году труды и пожелал всем профессорам и преподавателям хорошего отдыха в период летних каникул.

## *2. Особые труды преподавателей Академии и Семинарии*

Ректор Академии и Семинарии архиепископ Верейский Евгений, являясь председателем Учебного комитета при Священном Синоде, в минувшем учебном году вел многостороннюю работу, связанную с организацией учебного процесса в духовных учебных заведениях Русской Православной Церкви, проводил заседания Ученого совета Академии и Общего Собрания Корпорации Академии и Семинарии, совещания административного состава, воспитательские совещания, главной задачей которых было обеспечение полноценного процесса подготовки достойных кадров для церковного служения. В праздничные и воскресные дни ректор совершал богослужения в Покровском храме Академии и в семинарском храме преподобного Иоанна Лествичника. В течение учебного года ректором были прочитаны следующие доклады: «Московская духовная академия в Троице-Сергиевой Лавре (к 190-летию пребывания МДА в Троице-Сергиевой Лавре)» на конференции «Троице-Сергиева Лавра в русской истории и культуре», проходившей 22—23 октября 2004 г. в Джорданвилле; «Протоиерей Анатолий Орлов — последний ректор Московской духовной академии и его судьба в годы революционных гонений» на конференции «Московская духовная академия в годы революционных гонений», проходившей 29 марта 2005 г.; «Русская Православная Церковь в эпоху Первосвятительского служения Святейшего Патриарха Алексия II» на конференции «Роль Патриаршества в истории России», которая состоялась 27 мая 2005 г.

Проректор по учебной работе заслуженный профессор М. С. Иванов написал три статьи для 9 тома ПЭ, а также рецензировал статьи, посвященные Вселенским Соборам. На конференции, посвященной 250-летию Московского университета и

190-летию пребывания Академии в ТСЛ, выступил с докладом «М. В. Ломоносов и его отношение к науке и религии». Руководил написанием кандидатской работы А. А. Зайцева: «История догматического богословия в России».

Заслуженный профессор К. Е. Скурат подготовил для публикации свои воспоминания, издал учебное пособие по патрологии «Святые отцы и церковные писатели доникейского периода (I—III вв.)». Выступал с докладами: «Святитель Игнатий (Брянчанинов) о духовном руководстве — продолжение старчества преп. Серафима Саровского» (курсы повышения квалификации при МДА, 20—27.06.04), «Старец Серафим Саровский» (Глинские чтения, 27—29.07.04), «К духовному облику митр. Платона (Левшина)» (Платоновские чтения, 1.12.04), «Промысл Божий (по письмам свт. Игнатия (Брянчанинова))» (Рождественские чтения, 27.01.05).

Заслуженный профессор А. И. Осипов сделал ряд публикаций: «Учение о молитве Иисусовой свят. Игнатия (Брянчанинова) и в “Откровенных рассказах странника”» (Доклад на конференции в Бозе 16—18 сентября 2004 г., опубл. в: Православная беседа. 2005. № 4); «Меч и мир: православный взгляд» (Право и безопасность. 2005. № 4). Принимал участие в конференциях, проходивших в Бозе, Саратове, Дубне (тема выступления: «Значение православной веры для пожилых людей»), Мытищах (тема выступления: «Христианская экология»), Балашихе (перед собранием педагогов на тему: «Образование и Православие»), Шереметьево (на тему: «Значение православного богослужения»), Ивантеевке (на тему: «Послушание и дисциплина в Церкви»), Моново (перед слушателями Военно-воздушной академии на тему: «Духовность, культура, религия»). На совместной конференции МДА—МГУ (6—7.12.04) выступил с докладом: «Наука. Философия. Религия». Помимо лекций для студентов МДАиС неоднократно читал лекции для педагогов, приезжавших на курсы в МДА, и в других аудиториях. Разрабатывал учебный курс: «Современные проблемы православной антропологии».

Профессор архимандрит Платон (Игумнов) подготовил статью для ПЭ «Воспитание христианина» (т. 9). Участвовал в Сергиевских чтениях в МГУ (09.12, 07.04, 19.05), в Пименовских чтениях (19—21.12) г. Саратов. Разрабатывал теорию ценностей в курсе Нравственного богословия.

Профессор протоиерей Владислав Цыпин написал 12 статей для 8 тома ПЭ, редактировал статьи по Церковному праву и Истории Русской Церкви. Выступил с докладом на конференции «От Рима к III Риму» (Рим, апрель 2005), участвовал в конференции, посвященной 60-летию Победы, и в юбилейной конференции, посвященной 15-летию Интронизации Патриарха Алексия II. Разрабатывал курс Истории Европы.

Профессор протоиерей Максим Козлов опубликовал книгу по вопросам семейной этики (Последняя крепость. М., 2005), подготовил к публикации хрестоматию «Православное богословие о католицизме». Писал статьи на темы сравнительного богословия, экклезиологии, этики, которые публиковались в периодических изданиях «Православная беседа», «Фома», «Татьянин день», «Радонеж» и др. Выступал с докладами: «Святитель Филарет в его отношении к женскому монашеству» (на конференции, посвященной памяти преп. Серафима Саровского в Сарове), «Духовенство Московского Императорского Университета до 1917 года» (на конференции МГУ и МДА), а также на конференции Учебного комитета, посвященной анализу сегодняшнего состояния реформы духовного образования.

Профессор В. М. Кириллин опубликовал статьи: «Тайнозрительство преподобного Серафима Саровского и христианская визионерская традиция» (Церковь и время. М., 2004. № 4 (29). С. 185—191); «“Светоприемная свеча и чудес сокровище” икона Пренепорочной Матери Божией “Тихвинская”» (Россия православная. М., 2004. № 4. С. 13—39); «Графико-орфографический анализ рукописного источника: К вопросу о датировке краткой редакции “Повести о новгородском белом клобуке”» (Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2004.

№ 3 (17). С. 29—38); «Повесть о новгородском белом клобуке»: время происхождения и соотношение первых редакций» (Герменевтика древнерусской литературы. Вып. 11 / Отв. ред. М. Ю. Люстров. М., 2004. С. 393—437 [Общество исследователей Древней Руси]); «Научные труды протоиерея Александра Горского и развитие русской археографии» (Честному и грозному Ивану Васильевичу: к 70-летию Ивана Васильевича Левочкина: сб. статей. М., 2004. С. 25—30). Опубликовал текст «Сказания о Тихвинской иконе Богоматери "Одигитрия"» (Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2004. № 1 (15). С. 102—120). Выступал с докладами: «Час победы на поле Куликовом. К вопросу о таинственной поэтике "Сказания о Мамаевом побоище"» (на конференции «Язык, текстология и история славянских памятников письменности», посвященной памяти Лидии Петровны Жуковской (к 85-летию со дня рождения). 20.05.2005. РГБ); «О таинственной поэтике "Сказания о Мамаевом побоище"» (на конференции «Древнерусская книжность: Проблемы современной медиевистики». 26.05.2005).

Профессор М. М. Дунаев опубликовал ряд статей по истории русской литературы и культуры в церковной и светской печати. Руководил написанием 5 кандидатских диссертаций, выезжал с чтением лекций в Жировицы, Саров, Калугу, Дубну.

Профессор А. И. Сидоров опубликовал перевод «Посланий к монахине Евлогии» свт. Феодипта Филадельфийского (Посл. III, IV, V // АО 2 (41). 2004.). Редактировал Собрание творений преподобного Иустина (Поповича) (Т. 1. М., 2004, и Труды по патрологии И. В. Попова (Т. II. Сергиев Посад, 2005). В течение 2004 г. перевел главы LXI—LXIII основного экзегетического труда Максима Исповедника «Вопросоответы к Фалассию».

Проректор по научно-богословской работе, кандидат богословия иерей Владимир Шмалый принимал участие в конференциях: «Русское богословие XX в.» (Сериате, Италия, октябрь 2004 г.), «Государство, Церковь, общество...» (Президиум РАН, апрель 2005 г.), в международной конференции «Проблема зла», в 4-м

философском конгрессе (май 2005 г.), в семинаре «Наука и богословие: от конфронтации к диалогу» (ИФ РАН).

Секретарь Ученого совета протоиерей Павел Великанов писал исследование на тему: «Норма и патология религиозного сознания в Православии» (по заказу Института Психического здоровья РАН). Выступал с докладами и лекциями: «Роль православной Церкви в национально-освободительном движении в Греции XVIII—XIX в.» (Старый Оскол, 3—7 апреля), «Православный взгляд на техногенный мир» (Педагогический институт, Старый Оскол, 3 апреля), «Религия в ее историческом развитии» (Московский институт стали и сплавов, 3 апреля).

Доцент игумен Андроник (Трубачев) состоял редактором отдела агиографии ПЭ, для которой написал ряд статей (тт. 7—9). Подготовил издание журнала «Ныне и присно» (в печати). Участвовал в конференции, посвященной 100-летию со времени Указа о единоверии (Михайлова слобода, 29 мая 2003 г.), и в конференции, посвященной 250-летию Академии наук.

Доцент протоиерей Валентин Асмус написал статью о I—VII Вселенских Соборах для ПЭ. Участвовал в Рождественских чтениях; в конференции, посвященной юбилею МГУ им М. В. Ломоносова; в конференции, посвященной памяти свт. Луки (Войно-Ясенецкого) (Крым).

Доцент Р. М. Конь разрабатывал учебное пособие по Сектоведению, выступил с докладом на конференции в г. Воронеж, ноябрь 2004 г. Выступал с лекциями по Сектоведению в Московской и Нижегородской епархиях.

Доцент А. К. Светозарский написал статью «Патриархи военных лет» (Доклад на конференции «За други своя» 27.03.05). Выступал на конференции «МДА в годы гонений XX века» с докладом «МДА и попытки возрождения ее деятельности в 1920-е годы».

Заведующий Иконописной школой, преподаватель МДС и Иконописной школы игумен Лука (Головков) продолжал заниматься составлением нового Иконописного подлинника. Выступил

с докладом о языке иконы на конференции в Милане (5—7 сентября 2004 г.).

Преподаватель протоиерей Леонид Грилихес опубликовал в переводе с сирийского «Оды Соломона» (М., 2004), а также сочинения Персидского Мудреца Афраата: «Тахвиты о сынах Завета» (БТ 39 (совместно с Г. М. Кесселем)), «Тахвиты о посте и молитве» (БВ 4. 2004 (совместно с Г. М. Кесселем)). Написал ряд статей: «Гebraизмы в Евангелии от Матфея, к вопросу об оригинальном языке первого канонического Евангелия» (БВ 4. 2004), «Библейский взгляд на болезни» (АО 40). Редактировал книгу Жана Карминьяка «Рождение синоптических Евангелий», изданную кафедрой библеистики. Опубликовал ряд статей по библеистике в ПЭ. Выступил с докладами: «Композиция Шестоднева» (на Ежегодной богословской конференции ПСТГУ, библейская секция), «Российская библеистика 1900—2005 гг.» (на круглом столе 19.04.2005, ЦНЦ ПЭ).

Преподаватель, руководитель Миссионерского отдела МДА иеромонах Пантелеимон (Бердников) выступал на конференции «300 лет Православия на Камчатке» (ПСТГУ, 12.04.2005) с докладом: «Миссионерские путешествия по Камчатке свт. Иннокентия (Вениаминова)». Читал лекции по истории богослужения на Богословско-катехизаторских курсах при Петропавловском подворье ТСЛ.

Преподаватель, заведующий Греческим кабинетом, заместитель главного редактора журнала «Богословский вестник», иеромонах Дионисий (Шленов) подготовил к изданию русский перевод книги А.-Э. Н. Тахиаоса «Кирилл и Мефодий: просветители славян». Формировал и редактировал журнал «Богословский вестник» № 4, 2004 г. (606 с.), в котором опубликовал перевод с древнегреческого «Исповедания веры» прп. Никиты Стифата, а также вторую часть Библиографического указателя ТСО (коллективный проект, осуществляемый при Греческом кабинете МДАиС). Выступал с докладом: «Монастырская ученость на Руси и в период монголо-татарского нашествия» на Кирилло-Мефодиевских

чтениях в МАМИФ (Москва, 18.05.05) и в Ростове-на-Дону (23.05.05). Выступал с докладами: «Трудности распространения Добротолубия в России в первой трети XIX в.» (на ежегодной Конференции Богословского факультета Афинского университета, о. Эгина, июль 2005 г.), «К вопросу о древнерусской психологии» (Казань, 24 июля 2005 г.), «Добротолубие в России: влияние и противодействие» (Москва, конференция, посвященная прп. Никодиму Святогорцу, 27 июля 2005 г.). Читал доклады о русских святых и о духовном наследии Троице-Сергиевой Лавры на о. Крит (г. Агиос Николаос, 14—15 июля 2005 г.).

Преподаватель иеромонах Киприан (Яценко) подготовил курс лекций по педагогике в МДАиС, написал 2 статьи для ПЭ. Читал доклады на конференциях в Тюмени, Тобольске, Нижнем Новгороде, Самаре.

Преподаватель МДА, референт ректора и заведующий издательством МДА иеромонах Евфимий (Моисеев) редактировал труд И. В. Попова «Личность и учение блаж. Августина», написал статью о св. Бонифации для ПЭ. Выступил с докладом «Роль религиозного фактора в образовании» на конференции «Образование в обществе знания XXI века» (6—7 июня 2005 г., Потсдам, Германия).

Преподаватель А. А. Зайцев написал статьи для ПЭ: «Вероучение», «Вечная жизнь», «Вечность» (т. 8), «Воплощение», глава «Современное богословие» (т. 9), а также следующие статьи: «Евхаристическое преложение» (Церковь и время. М., 2004. № 4); «Статус женщины в Православной Церкви» (Русское возрождение. Нью-Йорк—Москва—Париж, 2004. № 83); «Проблема пола в церковном браке» (Православный христианин. Калуга, 2005. № 3).

Преподаватель В. В. Бурега сделал ряд публикаций: «Письмо “неизвестного” лица из Праги митрополиту Евлогию» (Церковь и время. 2004. № 3 (28). С. 247—258), «Письма профессора П. И. Новгородцева митрополиту Евлогию» (подготовка текста, комментарии) (Церковь и время. 2004. № 3 (28). С. 259—272), «“Кто есть мы, были и они. Кто есть они, будем и мы”: к

80-летию “Братства для погребения православных русских граждан и содержания их могил в Чехословакии”» (Русское слово. Издание русской диаспоры в Чехии (Прага). 2004. № 5. Ноябрь. С. 20—21), «Особенности богослужбной жизни Православной Церкви в Чешских землях» (Церковь и время. 2004. № 4 (29). С. 250—269), «Епископ Сергей (Королев) и процесс становления русского эмигрантского прихода в Праге (1922—1923)» (Хранители веры православной. Из жизни двух представителей Русской Православной Церкви в Чехии — священника Николая Рыжкова и владыки Сергея. Прага, 2004. С. 72—82). Выступал с докладами: «Епископ Сергей (Королев) и процесс становления русского эмигрантского прихода в Праге» (Межд. конф. «Торжество Православия в Чехии». Прага, Российский центр науки и культуры при Посольстве РФ в Чешской республике, 22.05.2004); «Православная Церковь и государство в первой Чехословацкой республике (1918—1938)» (Межд. конф. «Государство, религия, общество: исторический опыт и современные проблемы». Москва, РАН, 11—13.04.2005); «Каноническое положение русского православного прихода в Праге между первой и второй мировыми войнами» (Межд. конф. «Торжество Православия». Елец, Елецкий гос. университет, 19—21 мая 2005 г.). В ноябре 2004 г. прочитал также спецкурс «Поместные Православные Церкви: история и современность» (4 лекции) в Центре богословских исследований в г. Киеве.

Преподаватель Д. В. Сафонов издал следующие статьи: «К вопросу о подлинности “Завещательного послания св. Патриарха Тихона”» (БВ. 2004. № 4. С. 265—311); «Патриаршая Церковь и обновленческий раскол. 1923—1924 гг.» (Свобода совести в России: исторический и современный аспекты. М., 2004. С. 390—403). Выступил с докладами: «Священномученик Иларион (Троицкий): профессор Московской Духовной Академии и церковный деятель (к 75-летию со дня преставления)» (конф. МГУ и МДА: 250 лет совместного служения России», 6.12.2004); «Служение святителя Илариона (Троицкого) в 1917—1923 гг.» (конф. «МДА в годы

гонений», 29.03.2005); «Деятельность епископа Михаила (Чуба) в 1950—1962 гг.» (на конференции, посвященной 20-летию со дня кончины архиепископа Тамбовского и Мичуринского Михаила (Чуба), г. Тамбов, 15.05.2005).

Преподаватель Г. Е. Кольванов написал совместно с А. Ю. Дубинским статью «Вифанская духовная семинария» для 8 тома ПЭ, а также сделал ряд публикаций: «Он не признавал ни Бога, ни царя...» (Православная газета. Екатеринбург, 2004. № 29 (302). С. 13); «Творец академической славы: профессор Алексей Лебедев» (Вестник Николо-Угreshской Духовной семинарии. № 1. 2004. С. 44—57); «К истории похищения в 1909 году чудотворной иконы Божией Матери» (Там же. С. 69—74). На Платоновских чтениях (01.12.04) сделал доклад на тему: «Митр. Московский Платон (Левшин) как основатель Вифанской Духовной семинарии», а на конференции ПСТГУ «300 лет Православия на Камчатке...» (12.04.05) выступил с докладом «Принципы миссионерского служения (по учению сибирских иерархов XIX столетия)».

Преподаватель Ф. Б. Людоговский подготовил доклад «Современные церковнославянские акафисты: зависимость содержания от структуры» (Христианское просвещение и русская культура: Материалы VII научно-богословской конференции. 24—25 мая 2004 г., Йошкар-Ола), а также сдал в печать в различные сборники работы: «Православные акафисты в межкультурной коммуникации», «Церковнославянский и русский языки в языковой ситуации современной России: взаимоотношения и взаимовлияния».

Преподаватель Д. В. Разумовский перевел с немецкого языка статью Р. Фегнера «Святая Русь — Новый Израиль — Третий Рим».

Преподаватель Г. Н. Куликова опубликовала доклад «Призвание священнослужителя и образ предмета “иностранный язык” в духовной семинарии» в сборнике «Ломоносовские чтения». МГУ, 2004.

## ОТДЕЛ V

### 3. ГОДОВЫЕ ОТЧЕТЫ ОТДЕЛОВ

#### *а. Греческий кабинет*

Помимо общеобязательных занятий классическими языками в Греческом кабинете при МДА преподавались древнегреческий и новогреческий языки в специальных факультативных группах. Новогреческий язык продолжали преподавать А. В. Соколюк и преподаватель грек Димитрий Кириаку. В связи с выбытием игумена Тихона (Зайцева) в Русскую Миссию (Иерусалим) в одной из групп новогреческого языка стал преподавать иеромонах Леонтий (Козлов). При участии Греческого кабинета был разработан и введен в действие проект совместной Интернет-библиотеки между МДА и Богословским факультетом Афинского университета. В рамках проекта планируется организовать рабочие места для сканирования в МДА и Афинах. Сотрудники и преподаватели Греческого кабинета занимались приемом гостей и делегаций из Греции, переводили лекции греческих профессоров. Так с 9 по 14 сентября 2004 г. состоялся визит в МДА декана богословского факультета Фессалоникийского университета профессора Христоса Иконому и архимандрита Исаии Киккотиса. В актовом зале МДА профессор Х. Иконому прочел следующие лекции: «Формирование канона Нового Завета и его богословское значение»; «Социальная динамика Священного Писания»; «Богословие чуда». С 15 по 22 апреля 2005 г. состоялся визит профессоров богословского факультета Афинского университета профессоров К. Скутериса и К. Деликонстантиса, каждый из которых прочитал по несколько лекций. Сотрудники кабинета участвовали в подготовке визита президента Греции Каролоса Папульяса (8 мая) с сопровождающими лицами, вице-мэра Афин Каллиопы Бурдары, министра внутренних дел Панайотиса Скандалакиса и др.

#### *б. Миссионерский отдел*

Миссионерский отдел МДАиС неоднократно проводил миссионер-

ско-просветительские мероприятия в различных светских учебных заведениях (школах, лицеях, колледжах), культурно-просветительских, детских, медицинских и военных учреждениях (Военная Академия РВСН им. Петра Великого; воинская часть № 44026). Организовал две миссионерские экспедиции в Архангельскую и Чукотскую епархии. Был подготовлен миссионерский сборник «Камо грядеши». Стараниями сотрудников Миссионерского отдела продолжили свою деятельность богословско-катехизаторские курсы при храме свв. апп. Петра и Павла подворья Троице-Сергиевой Лавры; богословско-катехизаторские курсы при Хотьковском Покровском женском монастыре. Постоянно оказывалась консультативная помощь организаторам и преподавателям катехизаторских курсов городов России.

*в. Отдел тюремного служения*

Отдел тюремного служения МДАиС в сотрудничестве с администрацией успешно продолжали деятельность по катехизации и поддержке пребывающих в местах заключения, оказанию им материальной помощи, формированию библиотек духовно-нравственной литературы. При Учебно-методическом кабинете Отдела тюремного служения продолжалась организация Сектора заочного обучения, где в стадии доработки начал преподаваться предмет «Основы Православия». Обучение заключенных рассчитано на три года. Особое внимание уделяется вопросам духовно-нравственного просвещения общества. Глубоко и искренне принявшие в тюрьме христианскую веру, как правило, не возвращаются на скользкий путь преступления и не попадают обратно в тюрьму. Три раза в неделю насельники Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, сотрудники отдела вели беседы с заключенными СИЗО г. Сергиев Посад, участвовали в богослужении, произносили проповеди, готовили ко Крещению желающих принять это Таинство. По тюремному кабельному телевидению во время бесед показывались видеофильмы духовно-нравственного содержания для всех заключенных.

## ОТДЕЛ V

Студенты МДАиС самостоятельно посещали камеры подростков, проводили с ними духовно-нравственные беседы, отвечали на вопросы. В 2005 г. сотрудники Отдела тюремного служения с 28 июня по 11 июля жили и вели служение на территории Вологодской воспитательной колонии (300 подростков) и женской колонии (1100 женщин). Студенты МДАиС совместно с руководителем тюремного служения Вологодской епархии и местным тюремным священником после лекций, бесед и подготовки крестили 70 подростков. Духовно-просветительная работа членов отдела была показана по местному вологодскому телевидению.

### 4. СТАТИСТИЧЕСКИЕ ДАННЫЕ

#### *Московская духовная академия и семинария*

В отчетном 2004/2005 уч. г. на обучение было принято:

в Семинарию

на 1 курс — 91 человек

на 2 курс — 5 человек

на 3 курс — 3 человека

на 4 курс — 2 человека

на 5 курс — 1 человек

Всего в Семинарию принято 102 человека.

На I курс Академии был принят 31 человек.

Всего в Академию и Семинарию зачислено 133 человека.

На Подготовительное отделение в Академию принято 10 человек.

Общее число учащихся на конец учебного года:

в Семинарии

на 1 курсе — 96 человек

на 2 курсе — 77 человек

на 3 курсе — 67 человек

на 4 курсе — 66 человек

на 5 курсе — 51 человек

в с е г о: 357 человек

в Академии:

на I курсе — 32 человека

на II курсе — 31 человек

на III курсе — 32 человека

на IV курсе — 46 человек

в с е г о: 142 человека

По сектору заочного обучения на конец учебного года числилось 568 учащихся Семинарии и 176 студентов Академии. В филиале сектора заочного обучения числилось 96 студентов.

Всего в Семинарии и Академии на дневном отделении, в секторе заочного обучения и его филиале на начало отчетного года числилось 1339 студентов.

В течение учебного года Семинарию окончили на дневном отделении 51 человек, на заочном — 117. Академию окончили на дневном отделении 46 человек. В секторе заочного отделения сдали экзамены за полный курс Академии 45 священнослужителей.

#### *Регентская школа*

В Регентской школе численность учащихся на начало учебного года была следующая:

на 1 курсе — 30 человек

на 2 курсе — 29 человек

на 3 курсе — 26 человек

в с е г о: 85 человек,

а также три кандидата при вакансии. Затем были зачислены два представителя из Церкви Чешских Земель и Словакии, а также одна кандидатка при вакансии.

## ОТДЕЛ V

### *Иконописная школа*

В Иконописной школе на начало учебного года обучалось:

на 1 курсе — 21 человек, в т. ч. 3 на отделении лицевого шитья  
на 2 курсе — 21 человек, в т. ч. 2 на отделении лицевого шитья  
на 3 курсе — 23 человека, в т. ч. 3 на отделении лицевого шитья  
на 4 курсе — 11 человек  
на 5 курсе — 12 человек, в т. ч. 1 на отделении лицевого шитья  
на экстернате — 10 человек

в с е г о: 88 человек

## 5. ЗАНЯТИЯ СТУДЕНТОВ

### *Послушания и общественная деятельность*

Помимо участия в богослужениях учащиеся несли различные послушания, связанные с хозяйственной, внешнепредставительской, учебно-катехизаторской, миссионерской и научной деятельностью Московских духовных школ.

Учащиеся исполняли послушания на продовольственном и вещевом складах, в пекарне, на просфорне, являлись гостиничными, обслуживали компьютерную технику, обеспечивали регулярное обновление сайта Московских духовных школ и информационного портала Bogoslov.Ru. Несли в соответствии с графиком дневные и ночные дежурства на разных проходных, вахтах, в кабинетах помощников проректора, в библиотеке, постоянно составлялись рабочие группы, которые обеспечивали некоторые работы на территории МДАиС; проводили экскурсии по Лавре и Церковноархеологическому кабинету. По рекомендации руководства Академии отдельные студенты направлялись для несения послушания в Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата, в Отдел по взаимодействию с Вооруженными Силами и правоохранительными учреждениями.

Учащиеся преподавали в духовных семинариях и на Богословских курсах, вели уроки Основ православной культуры в средних школах и интернате для слепо-глухо-немых г. Сергиев Посад, проводили духовные беседы в вузах, средних учебных заведениях, школах г. Москвы, воскресных школах (почти всех храмов Сергиева Посада, в Покровском женском монастыре г. Хотьково), детских садах. Также учащиеся несли послушание в СИЗО г. Сергиев Посад, вели переписку с заключенными, высылали им посылки; обслуживали престарелых, доставляли им продукты питания, помогали в хозяйственных работах.

Продолжалось издание студенческого журнала «Встреча». Миссионерским отделом была организована миссионерская поездка группы студентов Семинарии и Регентской школы на Чукотку в период 2-й половины Великого поста и Пасхальной седмицы.

Учащиеся МДАиС, состоящие в священном сане, принимали участие в богослужениях, регулярно совершавшихся в Покровском академическом храме и в семинарском храме в честь прп. Иоанна Лествичника.

*Учащиеся Семинарии в священном сане*

	1-й курс	2-й курс	3-й курс	4-й курс	5-й курс
Диаконы	—	2	2	6	4
Иеродиаконы	—	—	—	1	1
Священники	—	—	—	3	10
Иеромонахи	—	—	—	—	1
Всего на курсе	—	2	2	10	16
Всего в Семинарии	30				

ОТДЕЛ V

*Студенты Академии в священном сане*

	I-й курс	II-й курс	III-й курс	IV-й курс
Диаконы	5	2	2	6
Иеродиаконы	—	1	1	3
Священники	3	2	3	14
Иеромонахи	—	—	2	—
Всего на курсе	8	5	8	23
Всего в Академии	44			

*Культурно-просветительские и учебные мероприятия*

5 сентября 2004 г. — выступление хора византийского пения под управлением Костаса Фотопулоса;

6, 7 сентября — лекции «История и современное состояние старокаатоличества» профессора Урса фон Аркса;

29 сентября — открытие IV международной научной конференции «Троице-Сергиева Лавра в истории, культуре и духовной жизни России»;

15 октября в ДК им. Гагарина прошел торжественный вечер «Академия у Троицы», посвященный этому юбилею, с участием хора МДА (руководитель — игумен Никифор) и хора Регентской школы (руководитель — В. Ильина и Л. Скрыгина);

10, 11 ноября — музыкальный вечер священника Василия Куликова, первого профессионального композитора коми-пермяцкого народа, пианиста и дирижера;

23 ноября — встреча с представителями движений «Анонимных алкоголиков» и «Анонимных наркоманов». Тема встречи: знакомство с программой «12 шагов»;

13 февраля 2005 г. — музыкальный вечер старинной музыки;

17 февраля — торжественный акт вручения диплома доктора Honoris Causa профессору Карлу Христиану Фельми. Профессором

К. Х. Фельми была прочитана лекция на тему: «Значение Креста в жизни и трудах протоиерея Павла Светлова»;

24 февраля — беседа с протоиереем Саввой Михалидисом, священником Русской Церкви св. Стилиана в Лимассоле (о. Кипр), руководителем реабилитационного центра для жертв сексуальной эксплуатации, на тему «Международная торговля русскими женщинами и ее последствия для русской семьи и российского общества»;

27 февраля — встреча с протоиереем Александром Лебедевым, настоятелем Спасо-Преображенского собора г. Лос-Анжелес, секретарем комиссии по объединению Московского Патриархата и РПЦ за границей;

1 марта — встреча с членом Союза писателей России, ветераном Афганской войны, автором книг «Живый в помощи...», «Из рода в род» Виктором Николаевым;

10 марта — музыкальный вечер священника Василия Куликова, первого профессионального композитора коми-пермяцкого народа, пианиста и дирижера;

22 марта — вечер памяти, посвященный 75-летию профессора протоиерея Алексея (Остапова);

23 марта — в рамках программы дистанционного обучения по курсу Духовной семинарии («Богослов») в Малом актовом зале проводилась лекция с видеозаписью профессора А. Ю. Евдокимова;

18 апреля — архиепископ Пражский и Чешских земель Христофор прочитал лекцию об историческом пути и деятельности митрополитов Православной Автокефальной Церкви Чешских земель и Словакии;

4 мая — пресс-конференция для журналистов районных СМИ по теме: «Православная церковь в годы Великой Отечественной войны»;

12 мая — лекция священника Михаила Резина, настоятеля Знаменского собора г. Ардатова Нижегородской области, основателя и руководителя реабилитационного центра «Вера, Надежда, Любовь», на тему: «Пастырское попечение о «трудных» подростках и лицах, освободившихся из мест лишения свободы»;

13 мая — лекция греческого духовного писателя Николая

## ОТДЕЛ V

Василиадиса на тему: «Православие и Ислам»;

20 мая — круглый стол МДА «Опыт духовно-нравственного воспитания в кадетских корпусах» в рамках XV общественно-педагогической конференции «Отечественные традиции духовно-нравственного и патриотического воспитания в кадетских корпусах».

### 6. РЕГЕНТСКАЯ И ИКОНОПИСНАЯ ШКОЛЫ ПРИ МДА

#### *Регентская школа*

Перед началом учебного года 22 августа в храм прп. Иоанна Лествичника, в котором осуществляется певческая практика Регентской школы, был принесен мощевик с частицей мощей святой равноапостольной Марии Магдалины и был совершен молебен. В течение учебного года учащиеся несли традиционное клиросное послушание в семинарском храме преподобного Иоанна Лествичника в качестве регентов, певцов и чтецов на будничных и праздничных Богослужениях, а также в назначенные дни в Академическом храме. В вечернее время учащиеся пели в Троицком соборе молебны преподобному Сергию. Учащиеся несли послушания по уходу за престарелыми и одинокими больными, помогали в Отделе тюремного служения. Раз в неделю учащаяся Регентской школы пела на Богослужении в химкинской больнице. В конце Великого поста двое учащихся Регентской школы отбыли на Чукотку, где находились около двух месяцев, занимаясь пением, чтением на Богослужениях, проводя миссионерскую работу.

В отчетном учебном году Регентскую школу окончило 24 человека.

#### *Иконописная школа*

В Иконописной школе при Московской духовной академии в отчетном учебном году, как и прежде, преподавались теоретические дисциплины: Катехизис, Библейская история Ветхого и Нового Заветов, Общая Церковная история, История Русской Церкви, Литургика, Церковно-славянский язык, Основы христианской

нравственности, Основное богословие. Важнейшими, как и прежде, были предметы по профилю школы: Иконописание, Стенопись, Реставрация икон, Иконоведение, История православного искусства.

24 сентября 2005 г. скончалась бывшая преподаватель школы и старейшая сотрудница МДА Е. С. Чуракова. Преподаватели, сотрудники, учащиеся школы молились об упокоении души рабы Божией Екатерины. Отпевание в Семинарском храме возглавил ректор МДАиС архиепископ Евгений. Похоронена Е. С. Чуракова на кладбище п. Семхоз. К сороковому дню в теоретическом классе школы организована выставка, посвященная жизни и творчеству почившей Е. С. Чураковой.

6 июня состоялась защита дипломных работ выпускников II ступени школы. Все представленные работы (14 икон 12 выпускников) защищены.

Школа помогала иконописанию на местах. В школе стажировались преподаватель иконописания Слонимского ДУ, представитель Екатеринбургской ДС, насельники монастырей (Оптиной пустыни, Переславского Федоровского женского) и работники мастерских «Софрино», епархиальных и монастырских мастерских (Смоленской, Уфимской и Новогрудской епархий; Московского Даниловского, Боголюбского женского монастырей). Школа стажировала по реставрации икон работников Академии. По лицевому шитью в школе стажировались сотрудницы Академии, Лавры, Новосибирской, Иркутской епархий, Переславского Никольского женского монастыря. Мастерская школы и учащиеся старших курсов трудились над иконами в Тобольской епархии, Волосовском женском монастыре Владимирской епархии, Вологде.

## 7. ПРЕДСТАВИТЕЛЬСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ АКАДЕМИИ

За отчетный 2004/2005 учебный год в стенах МДА осуществлялась внешнепредставительская деятельность. Она заключалась и в приеме гостей, которые знакомились с экспозицией

## ОТДЕЛ V

Церковно-археологического кабинета, архитектурным ансамблем Троице-Сергиевой Лавры и Академии, встречались с ректором и представителями профессорско-преподавательской корпорации, и в организации мероприятий, имевших место за отчетный период времени.

За сентябрь—декабрь 2004 г. Московские духовные школы посетили 494 экскурсионных группы общим числом 10940 человек, в том числе:

— из России 447 групп — 10401 человек (с приемом 16 групп — 266 человек);

— из заграницы 47 групп — 539 человек (с приемом 7 групп — 35 человек).

В период с января по май 2005 г. Московские духовные школы посетило 546 экскурсионных групп общим числом 11390 человек, в том числе:

— из России 487 групп — 10587 человек (с приемом 19 групп — 288 человек);

— из заграницы 59 групп — 803 человека (с приемом 17 групп — 173 человека).

Всего с сентября 2004 г. по май 2005 г. Академию посетило 1040 групп общим числом 22330 человек.

БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК  
№ 7 · 2008

Редактор *Ж. П. Григорьева*  
Корректоры *М. В. Венцов,*  
*И. Г. Смыков*  
Макет и верстка *свящ. Сергей Осипов*

Подписано в печать 00.10.2008. Формат 60 × 84 1/16  
Гарнитура «Академическая». Усл. печ. л. 38  
Тираж 3000 экз. Заказ №

141300, Московская обл., г. Сергиев Посад,  
Свято-Троицкая Сергиева Лавра, Академия.  
[vestnik@mpda.ru](mailto:vestnik@mpda.ru)

Отпечатано в ППП «Типография „Наука“»  
121099, Москва, Шубинский пер., 6